

School of Theology at Claremont



1001 1356483

BT
590
E8
S65

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Jesus und die Heidenmission

von

Friedrich Spitta

Dr. theol., ord. Professor der Theologie an der Universität Straßburg i. E.

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) * Gießen * 1909

Jesus und seine Predigt

von

D. Karl Thieme

a. o. Professor der Theologie in Leipzig

Geh. M. 1.—

128 S. 1908

Geb. M. 1.50

... sind die einzelnen Ausführungen fein und frisch, stets nur auf die Erkenntnis der Sache gerichtet und von wohlthuendem Verständnis für die religiöse Position Jesu.
Pfarrer Lic. G. Traub im Ev. Gemeindeblatt f. Rheinl. u. Westf.

Werden die Schriften von Renan, Feuerbach, Strauß gegenwärtig in den billigsten Volksausgaben verbreitet, so verdient es ein solch wertvolles Buch wirklicher und moderner Wissenschaft desto mehr, daß es durch Volks- und Vereinsbibliotheken bekannt werde.
Neues Sächsisches Kirchenblatt.

Evangelische Jugendlehre

Ein Hülfsbuch zur religiösen Jugendunterweisung
nach Luthers Kleinem Katechismus

von

D. Karl Eger

Direktor des Predigerseminars zu Friedberg

Geh. M. 4.80

VII, 370 S. 1907

Geb. M. 5.50

Der Wert dieses Buches scheint uns darin zu liegen, daß es statt Theorie über Katechismusunterricht ein Stück lebendiger Ausführung bietet. Im Geist einer freien und frommen Theologie, im Sinne der Vertiefung der vorhandenen biblischen und theologischen Begriffe, der alles auf die persönliche Erfassung der Wahrheit ankommt, behandelt der Verfasser die zwei ersten lutherischen Hauptstücke. Jeder, der praktisch dem Katechismusunterricht nahesteht, wird daraus lernen.

Monatsblätter für innere Mission.

BT
590
E8
SG5

Jesus und die Heidenmission

von

Friedrich Spitta

Dr. theol., ord. Professor der Theologie an der Universität Straßburg i. E.

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) * Gießen * 1909

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Theodor Zahn
zum 70. Geburtstag

in Dankbarkeit und Verehrung
eines alten Schülers

A3189

Vorbemerkung.

Jesu Stellung zur Heidenmission ist unzählig oft erörtert worden, nicht zum wenigsten in den letzten Jahren.¹ Das ist sehr begreiflich. Das Interesse für die Mission hat sich, zum Teil im Zusammenhang mit der für Deutschland relativ jungen kolonialen Frage, über immer größere Kreise verbreitet. Damit ist aber auch das Bedürfnis gewachsen, das Recht und die Notwendigkeit der christlichen Mission immer aufs neue zu erweisen. Hier ist noch lange nicht alles ausgemacht und feststehend, und zwar von der Kardinalfrage an, wie sich der Gründer des Christentums selbst zur Heidenmission gestellt habe.

Es liegt auf der Hand, daß es den Freunden der Mission nicht gleichgültig sein kann, wenn die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte Jesu zu dem sicheren Resultate gekommen zu sein glaubt, daß die Mission unter den Heiden nicht im Horizonte Jesu gelegen, oder gar, daß er sich ihr gegenüber direkt abweisend verhalten habe. Andererseits braucht man nur die auf positiver Seite herrschende Ansicht zu formulieren: die Mission unter den Heiden eine Aufgabe, die Jesus nach seiner Auferstehung den bisher nur in Israel tätigen Jüngern eingeschärft hat — um erkennbar zu machen, wie viele Probleme des Lebens Jesu wie der Geschichte des apostolischen Zeitalters mit unsrer Frage zusammenhängen. Manchem erscheint es mit ihrer Beantwortung so zu liegen, daß sie überhaupt gar nicht auf dem Wege der rein historischen Forschung erledigt werden könne, sondern abhängig sei von gewissen Grundsätzen der Weltanschauung. Unter diesen Bedingungen könnte es als ein aussichtsloses Unternehmen erscheinen, Jesu Stellung zur Heidenmission noch einmal in rein historischer Weise zu erörtern.

Wenn ich es doch tue, so geschieht das in der Meinung, daß für die Erledigung dieses Problems gerade nach Seite der fundamentalen Arbeit, der literarkritischen und exegetischen Behandlung der Quellen des Urchristentums, noch lange nicht alles geschehen ist, was geschehen kann. Ob diese Behauptung berechtigt ist, mögen die folgenden Unter-

suchungen zeigen. Mir scheint, daß durch Vertiefung in die Quellen manche stockende Untersuchung auf dem Gebiete des Urchristentums eher wieder in Fluß gebracht werden kann, als durch Reflexion und polemische Auseinandersetzung mit den Forschern, wodurch im Gegenteil der erste unmittelbare Eindruck der Quellen leicht verwischt und getrübt wird. Zudem liegt die Gefahr vor, daß durch eingehende Auseinandersetzung mit den widerstreitenden Ansichten über die Sache die Untersuchung einen Umfang gewinnt, der ihren Absichten direkt hinderlich ist. Der jüngste Bearbeiter unsers Problems, der Katholik Mag Meinerz,² hat die Literatur in so rühmenswürdiger Weise herangezogen, daß es mir nicht in den Sinn kommen kann, diese seine wertvolle Arbeit noch einmal zu tun.

Es wird meinen Lesern hoffentlich bei den folgenden Ausführungen keinen Augenblick der Eindruck abhanden kommen, daß sie von einem begeisterten Freunde der Mission stammen, der froh ist, wenn er sieht, daß das Urteil der Geschichte auf diesem Gebiete mit seinen Sympathien übereinstimmt; der sich aber ebenso sehr bewußt ist, daß dem Sinn unbestechlicher Wahrhaftigkeit und den allgemeinen Forderungen der historischen Kritik nichts abgebrochen werden darf. Der Weg der Untersuchung, wie er durch den Gegenstand vorgezeichnet ist, führt zuerst durch Gebiete, in denen die negative Seite der Forschung in den Vordergrund tritt, mehr als bei manchen Forschern, deren Endresultat viel weniger positiv ist als das von mir gewonnene. Es ist eben nicht möglich, ein sicheres Resultat zu gewinnen, ehe nicht alles Unsichere und Hinfällige beseitigt ist, durch dessen Schonung die Hauptsache immer wieder in Frage gestellt wird. Das Endresultat ist, wie man sehen wird, ebenso positiv wie einfach, und ich hoffe, daß auch hier sich die Einfachheit als die Besiegelung der Richtigkeit der Untersuchung erweisen wird.

¹) In erster Linie steht das Werk von A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*. 1. Aufl. 1902. 2. Aufl. 1906. Die durch diese Arbeit hervorgerufene, bald zustimmende, bald widersprechende Literatur ist von dem unten zu erwähnenden Buche von A. Meinerz verzeichnet worden.

²) *Jesus und die Heidenmission*. Biblisch-theologische Untersuchung, in: *Neutestamentliche Abhandlungen* hrsg. von A. Bludau Heft 1. 2., Münster i. W. 1908.

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|--|--------------|
| Erstes Kapitel. Die Heidenmission in den Synoptikern als Ausdruck jüngerer Überlieferung | 1—40 |
| 1. Einleitung | 1 |
| 2. Die eschatologische Rede | 2 |
| 3. Die Erzählung vom Weltgericht | 10 |
| 4. Das Schlußwort in der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum | 13 |
| 5. Das Wort vom Saften der Jesusjünger | 19 |
| 6. Parabeln | 24 |
| a) Die Einladung zur Mahlzeit | 24 |
| b) Die Weingärtner | 27 |
| c) Das Unkraut unter dem Weizen | 30 |
| d) Das Siskneß | 31 |
| e) Das Senfkorn | 31 |
| f) Das Salz und das Licht | 32 |
| 7. Alttestamentliche Zitate | 33 |
| 8. Die Kindheitsgeschichten | 34 |
| 9. Die Salbung in Bethanien | 36 |
| 10. Der Hauptmann unter dem Kreuze | 37 |
| 11. Schluß | 39 |
| Zweites Kapitel. Scheinbarer Anschluß der Heidenmission in der synoptischen Überlieferung | 41—60 |
| 1. Das kananäische Weib | 41 |
| 2. Hunde und Säue | 49 |
| 3. Die Zwölfe | 53 |
| Drittes Kapitel. Jesu Missionsbefehl beim Scheiden von seinen Jüngern | 61—71 |
| 1. Falsche Gesichtspunkte | 61 |
| 2. Der Missionsbefehl kein Bestandteil der ältesten Überlieferung | 62 |
| 3. Die Herkunft von Matth. 28, 16—20 | 67 |

| | Seite |
|--|----------------|
| Viertes Kapitel. Die Praxis Jesu | 72—86 |
| 1. Jesu Stellung zur jüdischen Mission | 72 |
| 2. Das Gebiet der Tätigkeit Jesu | 78 |
| 3. Jesu Einwirkung auf Nichtjuden | 81 |
| 4. Unrichtige Einschränkungen | 83 |
| Fünftes Kapitel. Die johanneische Überlieferung | 87—108 |
| 1. Einleitung | 87 |
| 2. Die anderen Schafe | 87 |
| 3. Die Samaritermission | 93 |
| 4. Die Judäer | 100 |
| 5. Allgemeines | 107 |
| Sechstes Kapitel. Abschluß und praktische Folgerungen | 109—116 |

Erstes Kapitel.

Die Heidenmission in den Synoptikern als Ausdruck jüngerer Überlieferung.

1. Einleitung.

Sämtliche Schriften, die uns über Jesu Worte und Taten Kunde geben, stammen aus einer Zeit, in der das Christentum längst über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus gewachsen, wo Mission unter den Heiden und Heidend Christentum vollendete Tatsachen waren. So liegt die Möglichkeit sehr nahe, daß die christlichen Schriftsteller unwillkürlich aus dieser Situation heraus ihren Bericht über Jesus gestalteten, daß sie ihn in seinen Reden wie in seiner Praxis auf die Gegenwart hinweisen sahen, auch wo das in der von ihnen verwendeten ältesten Überlieferung nicht der Fall gewesen. Mit dieser Sachlage hat die Untersuchung über Jesu Stellung zur Heidenmission zu rechnen, wenn sie sich nicht von vornherein auf unbewiesene Voraussetzungen stützen soll.¹

Harnack, der der Meinung ist, die Mission unter den Heiden habe nicht im Horizonte Jesu gelegen, meint trotzdem, man müsse anerkennen, daß die beiden ersten Evangelisten der Versuchung, in die Worte und in die Geschichte Jesu die Anfänge der Heidenmission einzutragen, fast durchweg widerstanden hätten; in den Rahmen der öffentlichen Verkündigung Jesu hätten sie nichts von der Heidenmission eingetragen außer in der eschatologischen Rede und in einer nicht ganz vorsichtigen Wendung bei der Salbungsgeschichte. Der dritte Evangelist halte sich auf derselben Spur, ja sei in der eschatologischen Rede noch vorsichtiger gewesen als die beiden anderen. Ob diese im Unterschied von Harnacks Gesamturteil merkwürdig konservativ gestimmten Ansichten haltbar sind, muß eine genauere Untersuchung zeigen.

Das Mittel, hierbei über allgemeine Vermutungen und Möglichkeiten hinauszukommen, liegt nächst den Unstimmigkeiten in einem und demselben Bericht, die auf Bearbeitung einer Originalfassung hinweisen, in den Differenzen der drei Formen der synoptischen Überlieferung. Wo in den Parallelberichten der Hinweis auf die Heidenmission fehlt, wird man, falls nicht besondere Gründe vorliegen, nicht urteilen können, er sei dort, wo

¹) Das ist auch in bezug auf die neueste Behandlung der Frage bei Th. Korff, Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie S. 59 ff., zu bemerken.

er sich fand, erst später gestrichen worden. Das würde eine künstliche Archaisierung bedeuten, die man den evangelischen Schriftstellern um so weniger zumuten kann, als sie zur Voraussetzung die modern kritische Annahme hätte, daß Jesus die heidenmissionarische Tätigkeit überhaupt noch nicht ins Auge gefaßt. Man wird vielmehr sagen müssen, daß das Fehlen der Beziehungen auf die Heidenmission in einem Texte im Unterschied von einem anderen, der sie bietet, jedenfalls ein Zeichen des größeren Altertums vor jenem ist. Denn, wie es sich auch mit Jesu Stellung zur Heidenmission verhalten haben mag, darin stimmen alle Überlieferungen über Jesus zusammen, daß er und seine Jünger sich zunächst und zumeist mit ihrer Tätigkeit innerhalb der Grenzen Israels gehalten haben, und daß deshalb seine für diese Verhältnisse gesprochenen Worte durch die Situation eine Erläuterung empfangen, die fortfiel, als sich das Christentum weithin über die Heidenwelt verbreitete, die Jesu Reden auf sich und ihre Aufgaben anwenden mußte.

Diese Sachlage überhebt uns aber auch der Aufgabe, unsere Untersuchung nach Maßgabe feststehender Ansichten über Alter und Tendenz der synoptischen Evangelien anzustellen, also etwa das des Matthäus, das am deutlichsten die Kennzeichen des Altertums an sich trage in der Betonung der Aufgabe Jesu und der Apostel an Israel, für sich, bezw. mit dem nahe verwandten des Markus zusammen zu behandeln, und dann für sich das dritte Evangelium mit seinem angeblich paulinischen und universalistischen Charakter. Mit Recht warnt Wellhausen¹ vor einer Dogmatisierung des Unterschiedes zwischen Matthäus und Lukas, da sie verschiedene Triebe nebeneinander bestehen ließen und überhaupt beide etwas Zwitterhaftes hätten, was sich aus dem komplexen Charakter ihrer Schriften, neben ihrer Eigenart, ganz von selbst erkläre. So wird es der einzig sichere Weg sein, wenn wir für die in Frage kommenden synoptischen Abschnitte von Fall zu Fall die Parallelen miteinander behandeln. Die hier sich ergebenden Resultate werden vermutlich selbst für die Bestimmung des Quellenwertes der drei synoptischen Schriften von Bedeutung sein.

2. Die eschatologische Rede.²

Der Abschnitt, bei dem man am ersten einen Hinweis Jesu auf die Heidenmission erwarten darf, ist die große eschatologische Rede Matth. 24,

¹) Einleitung in die drei ersten Evangelien. S. 73.

²) Über das Ganze der Rede vgl. meine demnächst erscheinende Abhandlung: „Die große eschatologische Rede Jesu“ in den Studien und Kritiken Jahrg. 1909, Heft 3.

4 – 25, 46, Mark. 13, 5 – 37, Luk. 21, 8 – 36. Hier entwirft Jesus ein Bild von der Zukunft. Man muß von vornherein vermuten, daß er oder wenigstens die spätere Zeit nicht unterlassen habe, hier von der Ausdehnung seiner Gemeinde über Israel hinaus zu sprechen.

Dem entspricht nun auch der Inhalt der Rede bei Matthäus vollauf. Den ersten Abschnitt beschließt Jesus 24, 14 mit den Worten: καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος. Diese Worte sind von unmißverständlicher Deutlichkeit: der ganzen Welt, allen Völkern wird das Evangelium gebracht werden, ehe ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (24, 3) eintritt. Diese Heidenmission hat zu ihrer Begleitung Verfolgungen, die von allen Weltvölkern ausgehen, unter denen die Botschaft vom Königreiche Gottes verkündigt wird; 24, 9: τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου.

Wesentlich derselbe Gedanke wird in etwas anderem Zusammenhange von Markus gegeben; 13, 9 f.: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Der Ausdruck für die weltumfassende Ausdehnung der Predigt ist nicht ganz so stark wie bei Matthäus, kommt aber doch auf wesentlich dasselbe hinaus. Der Gedanke von der Predigt zum μαρτύριον für alle Völker ist bei Markus verknüpft mit dem der Zeugnisabgabe vor ἡγεμόνες und βασιλεῖς. Darunter können in diesem Zusammenhange, nachdem mit den Worten: παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε, der jüdischen Anfeindungen gedacht worden war, nur die römischen Statthalter und Herrscher gemeint sein; vgl. das Wort über Paulus 1. Clem. 5, 5: μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων. Jedenfalls hat Matthäus die Worte so verstanden, der das vor den ἡγεμόνες und βασιλεῖς abgelegte Zeugnis auch als den Heiden geltend bei seiner Verwendung dieser Worte in der Ausendungsrede bezeichnet; 10, 18: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Die eschatologische Rede in der Form Matthäus-Markus weiß also zweifellos von der Heidenmission und den heidnischen Christenverfolgungen. Haben wir darin die älteste Form der Überlieferung der Worte Jesu zu sehen?

Die Antwort auf diese Frage gibt die Lukasparallele. In der Stoffanordnung steht sie Markus näher als Matthäus. Aber was die Angelegenheit der Heidenmission angeht, stehen die beiden ersten Synoptiker ihr geschlossen gegenüber. Schon das ist bemerkenswert, daß die Reihenfolge ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς bei Matthäus und Markus die umgekehrte ist; 21, 12: ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας. Da, wie sich gleich

herausstellen wird, der Zusammenhang der lukanischen Rede nicht über die Grenzen Palästinas hinausweist, so wird diese Stellung ihre Erklärung darin finden, daß unter βασιλεῖς die kleinen Fürsten aus dem Hause des Herodes gemeint sind,¹ unter ἡγεμόνες die römischen Statthalter. Ueber- raschender ist es, daß sich bei Lukas an den Bericht über die Gerichts- verhandlungen das Wort über die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt nicht anschließt, daß es sich auch nicht an dem Orte findet, wo es bei Matthäus steht, daß es vielmehr überhaupt fehlt. Statt daß davon die Rede ist, daß der Apostel Erscheinen vor Gericht zu einem Zeugnis für die heidnischen Machthaber und die Heiden werden wird, heißt es Luk. 21, 13: ἀποθήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον. Den Aposteln wird es zu einem Zeugnis ausfallen, sofern ihre Verteidigungsrede mit Gottes Bei- stand zu einer glänzenden Rechtfertigung für sie werden wird, der ihre Widersacher nicht widerstehen können. Neben diesem Gedanken hat der von der Missionspredigt unter den Heiden keinen Platz gefunden.

Das ist nicht zufällig, sondern in der eigentümlichen Gestalt der luka- nischen Rede im Unterschied von der bei Matthäus und Markus begründet, so daß ein genügendes Urteil über den Grund des Fehlens der Heiden- mission bei Lukas nur gewonnen werden kann in Verbindung mit der Entscheidung darüber, wo man den ältesten Entwurf der Rede findet, un- beschadet der Möglichkeit, mit ihm Teile jüngster Überlieferung verbunden zu sehen. Nach Lukas 21, 7 (ἐπηρώτησαν δὲ αὐτὸν λέγοντες: διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;) ist Jesu eschatologische Rede eine Antwort auf die Frage, wann die von ihm geweissagte Zerstörung des Tempels zu Jerusalem stattfinden werde. In diesem Zusammenhange kann sich 21, 9: δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος, nur auf das Ende des Tempels be- ziehen, und ist gesagt im Gegensatz zu denen, die in Jesu Namen auf- treten werden mit der Botschaft: ὁ καιρὸς (nämlich: der Katastrophe in Jerusalem) ἤγγικεν. Der Eintritt dieser Katastrophe wird von V. 20 an beschrieben: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλομένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερου- σαλήμ, τότε γινώτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Die vorhergehenden Ausführungen V. 12—19 beziehen sich naturgemäß auf die Geschichte der Apostel im jüdischen Lande vor der Zerstörung Jerusalems. Wie sollte in diesem Zusammenhang der Mission unter den Heiden gedacht worden sein?

Ganz anders stellt sich der Anlaß zur Rede bei Matthäus. Schon das will beachtet sein, daß er sich nicht, wie bei Markus und Lukas, an- schließt an die Perikope vom Scherflein der Witwe, sondern an die Straf- rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die abschließt mit dem von

¹) Vgl. Act. 12, 1. 25, 13.

der Zerstörung Jerusalems und Jesu Parusie verstandenen Worte 23, 38 f.: ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος· λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἄν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Schließt sich daran Jesu Hinweis auf die Zerstörung des Tempels, so ist die daran V. 3 sich anschließende Frage der Apostel nicht auffallend: εἰπέ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς ἡς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος. In der Antwort Jesu auf diese Frage kann es sich überhaupt nicht handeln um Ereignisse, die sich auf jüdischem Boden abspielen. Da wird auch die Zerstörung des Tempels hineingestellt in einen Rahmen, der die Welt und ihr Geschick umspannt. Mit dem Gesagten ist gegeben, daß das Wort V. 6: δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὐπω ἔστιν τὸ τέλος, sich nicht gegen die falschen Propheten richtet, die in Jesu Namen verkündigen, die Katastrophe in Jerusalem stehe unmittelbar bevor (die Worte ὁ καιρὸς ἤγγικεν fehlen bei Matthäus wie bei Markus), sondern eine Antwort ist auf die Frage der Jünger nach der συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Von diesem Ende ist τὸ τέλος selbstverständlich zu verstehen in V. 13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Ehe aber dieses Ende eintritt, muß den Völkern der ganzen Welt das Evangelium gebracht worden sein. So schließt denn der Hinweis auf die Heidenmission V. 14 mit dem Worte: καὶ τότε ἔξει τὸ τέλος.

Das Urteil über die Priorität der einen der beiden besprochenen Formen der eschatologischen Rede hängt also eng zusammen mit dem über den verschiedenen Zusammenhang, in dem sie stehen. Fehlte in der synoptischen Grundschrift die Perikope vom Scherflein der Witwe, wie bei Matthäus, oder ist es ursprünglicher Bestandteil, wie bei Lukas und Markus? Umfaßte die antipharisäische Rede ursprünglich nur den kleinen Abschnitt Luk. 20, 45 – 47, Mark. 12, 38 – 40, oder die große Ausführung Matth. 23, 2 – 39? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Es ist offenbar, daß Matthäus, wie auch sonst, mit Material aus allerlei Quellen die knappen Reden ausbaut, die sich bei Markus und Lukas finden. Das Umgekehrte, daß der zweite und dritte Evangelist diese herrlichen Redebauten zerstört, an ihre Stelle ein kleines Haus gesetzt und das übrige Material zerstreut hätten, ist undenkbar. So ist denn auch der eschatologische Schluß der Rede bei Matthäus Resultat späterer Komposition. Das hier verwendete Wort über Jerusalem 23, 37 – 39 findet sich in einer älteren Fassung Luk. 13, 34. 35, wo es sich weder auf die Zerstörung Jerusalems noch auf die Parusie Jesu bezieht.¹ Der Zusammenhang mit der eschatologischen Rede kann also schon deshalb nicht ursprünglich sein. Andererseits ist das Schlußwort der antipharisäischen Rede (Mark. 12, 40, Luk. 20, 47: οἱ κατεκθιούσιν

¹) Vgl. mein Buch: Streitfragen der Geschichte Jesu S. 63 ff.

τὰς οἰκίας τῶν χρηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται· οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα) die offenbare Vorbereitung für die Perikope vom Scherflein der Witwe. Somit ergibt sich nach allen Seiten hin, daß der Zusammenhang, in dem die eschatologische Rede bei Matthäus steht, späterer Herkunft ist und deshalb für die Form der Rede, sofern sie dadurch bedingt ist, das Urteil zur Folge hat, daß sie ebenfalls gegenüber der bei Lukas die spätere Überlieferung repräsentiere.

Dieses Urteil bedarf nun aber noch der Sicherung durch Berücksichtigung der Sachlage bei Markus. Er stimmt mit Lukas zusammen, sofern er die antipharisäische Rede in der knappen Form bietet, die dann zur Perikope vom Scherflein der Witwe überleitet. Es fehlt bei ihm also die Vorbereitung auf den in Jesu Parusie und dem Ende der Welt gipfelnden Gedankengang. Die Frage der Jünger, die den Anlaß zu der eschatologischen Rede gibt, unterscheidet sich ebenso charakteristisch von Matthäus wie von Lukas. Beide drücken sich unmißverständlich aus; nicht so Markus. Daß die Frage bei Lukas: τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι, sich dem Zusammenhange nach nur auf die Tempelzerstörung beziehen kann, ist ebenso deutlich wie der Sinn von Matth. V. 3: τί τὸ σημεῖον τῆς ἑς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος. In den entsprechenden Worten bei Markus dagegen: τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, die bis auf die letzten zwei Worte mit Lukas zusammenstimmen, ist man nicht sicher, wie sie zu deuten sind. An sich wäre es ja wohl möglich, sie lediglich auf die Tempelzerstörung zu beziehen.¹ Aber dabei ist das zu ταῦτα an betonter Stelle hinzutretende πάντα ebenso auffallend wie das feierliche συντελεῖσθαι. Nimmt man an, daß der Lukastext gegenüber dem des Markus der jüngere ist, so beweist er die Richtigkeit dieser Erwägung, sofern er πάντα gestrichen hat und an Stelle von συντελεῖσθαι das farblose γίνεσθαι gesetzt hat. Ist das Verhältnis der Texte zueinander das umgekehrte, so ist erst recht deutlich, daß dem Markus für das, was er ausdrücken wollte, das einfache ταῦτα γίνεσθαι nicht genügte. Jedenfalls ist dem Matthäus das συντελεῖσθαι Anlaß gewesen zu seinem Hinweis auf die συντέλεια τοῦ αἰῶνος, und aus dem πάντα hat sich auch noch die Parusie Jesu entwickelt. Wie es wirklich gemeint sei, kann sich unter diesen Umständen nur aus dem Verlauf der Rede bei Markus ergeben.

In dieser Beziehung steht nun Markus gerade so mit Matthäus zusammen, wie er vorher mit Lukas gegangen war. Der Hinweis auf die Pseudopropheten, mit dem die Rede beginnt, hat ebenjowenig wie bei Matthäus den Zweck, von diesen Menschen zu berichten, daß sie die Leute irren mit der Rede, die Katastrophe in Jerusalem stehe unmittelbar bevor,

¹) Vgl. H. Holzmann 3. d. St.

sondern sie werden lediglich ihres verführerischen Treibens wegen aufgeführt, als ein Gegenstück zur erwarteten Parusie Jesu. Über den Sinn von V. 7: ἀλλ' οὕτω τὸ τέλος, könnte man unsicher sein. Aber die korrespondierende Bemerkung in V. 9: ἀρχὴ ᾧδινων ταῦτα, die auch Matth. V. 8 steht, während sie bei Lukas charakteristischerweise fehlt, zeigt, daß das Ende in diesem Zusammenhang nicht das des Tempels sein kann, sondern das des gegenwärtigen Äon, das mit dem durch die „Messiaswehen“ vorbereiteten Kommen des Messias abschließt. Das wird bestätigt durch V. 13 (Parallele zu Matth. V. 13; fehlt bei Lukas): ὁ δὲ ὑπομείναις εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται, das von nichts anderem gedeutet wird, als vom Ende der vormessianischen Zeit; vgl. auch Daniel 12, 12.

So muß denn wohl die Frage der Jünger V. 4, durch die die Rede Jesu veranlaßt worden ist, von Markus verstanden sein im Sinne der Matthäusparallele. Damit ist eine Unstimmigkeit im Texte berührt worden, für deren Erklärung man kaum weiteres als Hypothesen beibringen kann. In Einem Punkte ist der Zusammenhang, in dem die eschatologische Rede auftritt, nicht bei Lukas und Markus, sondern bei Markus und Matthäus der gleiche. Nach diesen hält Jesus seine Rede nicht wie bei Lukas im Tempelvorhof in voller Öffentlichkeit, sondern κατ' ἰδίαν seinen Jüngern (nach Markus den beiden Brüderpaaren unter den Aposteln) auf dem Ölberg. Diese geheimnisvolle Einleitung läßt von vornherein vermuten, daß es sich um die Geheimnisse der christlichen Apokalyptik in der Rede handeln solle. Ob diese Einleitung der beiden ersten Synoptiker Produkt des zuerst schreibenden ist, oder ob dieser sie von anderswoher übernommen, läßt sich schwer sagen. In letzterem Falle wäre die Möglichkeit vorhanden, die mit Mark. V. 4 gegebene Unstimmigkeit daraus zu erklären, daß dem Verfasser nicht bloß die Situation von V. 1 f. im Sinne lag, sondern auch die aus jener anderen Überlieferung, die ohne weiteres auf eine Rede Jesu über die Geheimnisse der Zukunft abzielte. Matthäus hat die Unstimmigkeit des Markustextes beseitigt, indem er durch den eschatologischen Schluß der antiphariäischen Rede und die Streichung der Perikope vom Scherflein der Witwe der Frage nach der Zerstörung des Tempels eine untergeordnete Stellung gab. Das direkte Gegenteil davon ist Lukas, bei dem sie im Mittelpunkt der Mitteilungen Jesu steht.

Es fragt sich nun: Ist es Lukas gewesen, der aus der geheimen Offenbarung Jesu an seine Jünger auf dem Ölberg nach vorangegangener Äußerung Jesu im Tempelvorhof die Rede Jesu im Tempel vor allem Volke gemacht hat; oder sind es die beiden ersten Synoptiker gewesen, die aus der einheitlichen Szene bei Lukas eine zweigeteilte gemacht und die zweite zu einer „kleinen Apokalypse“ ausgestaltet haben? Nach den gegebenen Ausführungen ist es klar, daß ich nur dieser Möglichkeit zustimmen kann.

Damit ist dann aber gegeben, daß die Ausführungen über die Heidenmission bei Matthäus und Markus der späteren Tradition angehören; daß die ältere Form der Rede davon nichts gehabt hat.

Harnack¹ urteilt: „In bezug auf die Stelle (Luk.) 21, 24 = Mark. 13, 10 = Matth. 24, 14 ist Lukas sogar der Vorsichtigste gewesen, der in seinem Gefühl den Stil der Propheten wiederherzustellen versucht hat. Er sagt nichts davon, daß das Evangelium erst in aller Welt verkündigt sein müsse, bevor das Ende kommt, sondern schreibt: ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἔθνων.“ Harnack ist also der Meinung, die Wendung über die Heidenmission in der eschatologischen Rede bei Matthäus und Markus stelle eine Trübung der Tradition dar, die sich in dieser unverhüllten Art bei Lukas nicht finde. Aber anstatt zu schließen, daß dieser die ältere Form der Rede — wenigstens in dieser Partie — erhalten habe, meint er, die Form Matthäus-Markus habe dem Lukas vorgelegen, dieser aber habe in geschmackvoller Vorsicht den Anachronismus der älteren Überlieferung vermieden, indem er im Stil der Propheten die deutliche Äußerung der beiden ersten Synoptiker umschrieben habe.

Diese Auffassung setzt voraus, Lukas habe die Ansicht gehabt, die Harnack vertritt, daß die Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen, und daß er in Folge davon die geschichtlich unhaltbaren Äußerungen der beiden ersten Synoptiker auf einen vorsichtigen Ausdruck zurückgeführt habe. Schon an und für sich ist diese Vorstellung undenkbar, vollends bei einem Schriftsteller, der Jesus zu seinen Jüngern reden läßt Luk. 24, 46 f.: οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστόν, καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅπαντας τὰ ἔθνη; und Act. 1, 8: λήψετεθι δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθε μου μάρτυρες ἐν τῇ Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

Aber nicht minder wichtig ist, daß jene ganze Reflexion auf der verkehrten Voraussetzung beruht, das Gegenstück zu Mark. 13, 10, Matth. 24, 14 sei Luk. 21, 24. Die oben dargelegte Verschiedenheit des Anlasses und des Zweckes der eschatologischen Rede bei Matthäus-Markus und bei Lukas ist von Harnack ganz unberücksichtigt gelassen. Daß eine Berücksichtigung der Heidenmission bei ihm völlig unmotiviert gewesen wäre, bringt Harnack ebenso wenig zur Darstellung, als daß an der Stelle, wo Markus oder wo Matthäus der Heidenmission gedenkt, bei Lukas überhaupt nichts steht, was als Parallele dazu beurteilt werden könnte. Die von Harnack als Parallele herangezogene Stelle, Luk. 20, 24, steht in einem ganz anderen Zusammenhang und hat ihrerseits bei Matthäus und Markus keine Pa-

¹) A. a. O. S. 29 Note 1.

rallele. Nachdem mit V. 20 die Rede auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems gekommen, schließt die Weisagung in V. 24 mit den Worten: καὶ περσούνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατούμενη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Selbstverständlich sind in diesem Zusammenhange die Zeiten der Heiden die, in denen sie die Herrschaft über das in die Gefangenschaft geratene Volk Israel haben und die in ihrem Besitz befindliche heilige Stadt zertreten.¹ Holzmann meint mit Berufung auf Wernle: „Dahin verlegt Lukas wohl die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Heidenwelt.“ Dies scheint auch Harnacks Meinung zu sein. Jedenfalls sagt Lukas davon keine Silbe. Und was sollte das auch in jenem Zusammenhange? Die Heiden kommen in V. 24 in Betracht als Zerstörer Israels. In V. 25 f. aber wendet sich die Rede zum Gericht über die Heiden: καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κυνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἡχους θαλάσσης καὶ κάλου, ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου καὶ προδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ. Es ist in diesem Zusammenhange schlechterdings kein Platz für den Hinweis auf die Heidenmission. Unter Einwirkung der sehr mit Vorsicht zu behandelnden Annahme von dem paulinischen Charakter des dritten Evangeliums glaubt man die Gedankengänge von Röm. 11 in die eschatologische Rede eindeuten zu dürfen. Aber weder vom Unglauben Israels noch vom Glauben der Heiden, noch von dem Eingang der Fülle der Heiden und der dann schließlich noch erfolgenden Bekehrung Israels ist die Rede. So sollte man sich denn ohne Zögern und Ausweichen mit der Tatsache befreunden, daß sich in der eschatologischen Rede bei Lukas keine Spur findet, von dem bei Matthäus und Markus in voller Deutlichkeit und Bestimmtheit ausgesprochenen Gedanken von der Heidenmission, wie das dem ganzen Charakter dieser Rede entspricht, der Wernle freilich schroffen Antijudaismus nachsagt, und als deren Verfasser er einen judenfeindlichen Heidenchristen hinstellt,² weil er das Schicksal Jerusalems und Israels in V. 22–24 mit Wendungen geschildert hat, die aus der jüdischen Prophetie und Apokalypthik bekannt sind. Anstatt hierin eine künstliche Archaisierung zu sehen, die Harnack dem von ihm maßlos überschätzten schriftstellerischen Genie des Lukas zutraut, wird man darin vielmehr die ursprüngliche Form der Überlieferung erkennen, die an dieser Stelle nichts von Heidenmission zu berichten gehabt hat, während Markus und Matthäus der Versuchung erlegen sind, die Rede Jesu in die Beleuchtung einer späteren Zeit zu rücken.³

¹) Vgl. Holzmann und Wellhausen 3. d. St.

²) Die synoptische Frage S. 16.

³) Das Recht dieses Urteils über die Frage der Heidenmission hinaus zu erweisen, werde ich in anderem Zusammenhange Gelegenheit nehmen.

3. Die Erzählung vom Weltgericht.

Die Frage nach den Heiden taucht bei der eschatologischen Rede noch einmal auf, freilich nur bei dem letzten der Stücke, die von Matthäus dem allen drei Synoptikern gemeinsamen Stock der Rede hinzugefügt worden sind: 25, 31–46, der Erzählung vom Weltgericht. Vor dem auf dem Richtersthule thronenden Menschensohne erscheinen πάντα τὰ ἔθνη. Der Richter scheidet sie in zwei Gruppen und stellt die πρόβατα, die δίκαιοι, zu seiner Rechten, die ἑριפוί, die Ungerechten, zu seiner Linken. Jene sind für die ζωὴ αἰώνιος bestimmt, diese für die κόλασις αἰώνιος.

Nun wirft man die Frage auf, ob die ἔθνη als Christen oder als Nichtchristen in Betracht kommen. Man verneint ersteres, weil von dem Gericht über die Christen schon vorher wiederholt die Rede gewesen wäre (24, 51. 25, 12. 30), und weil die Christen ja in 25, 40. 45 als die geringsten der Brüder Jesu von den ἔθνη unterschieden würden. Beide Gründe scheinen mir nicht zutreffend. Der lose Zusammenhang, in dem die von Matthäus hier angefügten Perikopen miteinander stehen, macht es unmöglich, zu urteilen, daß, da vorher schon vom Gericht der Gläubigen die Rede gewesen sei, das hier nicht der Fall sein könne. Was aber die geringsten der Brüder Jesu betrifft, so werden sie weder mit den Gläubigen überhaupt identifiziert, noch als eine besondere Gruppe bemerklich gemacht, die noch näher bei Jesus gestanden als die Masse derer, die er zu seiner Rechten gestellt. Es kann doch wohl die Vorstellung des Schriftstellers keine andere gewesen sein als die, daß Jesus mit den Worten ἐφ' ὅσον ἐποιήκατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων auf Personen hingewiesen habe, die in der Masse der Gerechten gestanden, ohne darauf zu reflektieren, ob diese sich auch durch Werke der Liebe und Barmherzigkeit unter einander ausgezeichnet haben. Die Masse derer, die als οἱ δίκαιοι bezeichnet werden (V. 46), die der König anredet mit: δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήκατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, die Jesus kennen und als Richter anerkennen, kann nicht gegenübergestellt sein der Gemeinde der an Jesus Glaubenden. Gehören aber die δίκαιοι zu der Gemeinde der Gläubigen, dann auch die ihnen gegenüberstehenden Ungerechten. Tatsächlich gilt ja auch bei ihnen die Frage Jesu Luk. 6, 46: τί δέ με καλεῖτε κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ὃ λέγω. (Vgl. auch Matth. 7, 21 ff.)

Damit tritt nun allerdings in schwer zu vereinbarenden Widerspruch, daß die Masse, die vom Richter in zwei Teile geschieden wird, V. 32 als πάντα τὰ ἔθνη bezeichnet wird, mag man das nun „alle Völker“ oder „alle Heiden“ übersetzen. Denn daß diese, mag auch bei ihnen allen das Evangelium gepredigt worden sein, ehe das Gericht anhebt (24, 14),

sämtlich an Jesus gläubig geworden sind und ihn als Herrn anerkannt haben, ist undenkbar. Von hier aus gesehen, drängen sich jene Auffassungen der Erzählung auf, die oben als mit ihrem Wortlaut und ihrer Tendenz unvereinbar abgewiesen worden sind. Wie soll man aus diesem Dilemma herauskommen?

Wellhausen meint, und ihm stimmt J. Weiß zu, daß alle Völker vor dem Tribunal Jesu erscheinen, um gerichtet zu werden, sei nur der großartige Hintergrund der Erzählung, an den nachher nicht wieder gedacht werde; dort ständen die Jünger, die Mitglieder der christlichen Gemeinde, im Vordergrund. Wenn die Sache so läge, dann würden die Völker der Welt zugleich mit den Engeln als das Publikum dargestellt worden sein, das schweigend dem Gerichtsverfahren Jesu mit seiner Gemeinde beiwohnt. Aber sie werden nur genannt zum Zweck des Berichts von ihrer Scheidung in zwei Teile.

So wird man eher auf die Ansicht von B. Weiß, der sich Holtzmann anschließt, gewiesen werden, daß hier die Bearbeitung eines älteren Berichtes vorliege, in dem die Bruderliebe als die Norm der Scheidung zwischen echten und unechten Jüngern dargestellt worden war, und aus dem der Evangelist dann eine Schilderung des letzten Weltgerichts gemacht habe. Aber aus seiner Umkehrung folgt doch nicht, daß aus den echten und unechten Jüngern unbekehrte Völker geworden sind. Das Objekt des Gerichtes konnte ganz das gleiche bleiben: was Jesus bei seinem Leben als Grundsatz für die wahre Zugehörigkeit zu ihm aufstellte, wird das Endgericht als definitive Gerichtsentscheidung bestätigen. Daß die Unstimmigkeit Folge einer späteren Bearbeitung der Perikope ist, bleibt als sehr wahrscheinlich bestehen; aber die Lösung der Schwierigkeit liegt doch in anderer Richtung.

Daß im Endgericht auf die dem Armen und Elenden erwiesene Barmherzigkeit gesehen wird, ist ein Gedanke, der ebenso in der Predigt des Täufers wie im Briefe des Jakobus mit voller Schärfe hervorgehoben wird; vgl. Luk. 3, 7–14. Jak. 2, 5 ff. Die rechtschaffenen Früchte der Buße, die Johannes fordert, sind in erster Linie Mitteilung von Kleidung und Nahrung an Bedürftige. Und ganz dasselbe fordert Jakobus als die εἶργα, ohne die es keine Rechtspredung im letzten Gerichte gibt. Der Wahn, auch ohne dieses dem Gerichte zu entinnen, stützt sich bei den Zuhörern des Täufers auf ihre Abrahamsjohnschaft, also auf ihre Zugehörigkeit zum Volke Israel, bei den Lesern des Jakobus auf den Glauben an die Einzigkeit Gottes, durch den sie sich von den Heiden scheiden und dem Volke der Verheißung angehören. Diese Tatsache und dieses Bekenntnis reichen nicht aus, sie vor dem Feuergericht, der κρίσις ἀνέλεος, zu bewahren. Daß Jesus dieselben Forderungen gestellt hat, bedarf keines weiteren Nach-

weises. Damit ist die Voraussetzung für das richtige Verständnis unserer Perikope und für die naturgemäße Beseitigung der in ihr vorliegenden Unstimmigkeit gegeben.

Man macht sich das Verständnis nur⁸ schwierig, wenn man von Bekehrten und Unbekehrten, von Gläubigen und Ungläubigen, von Christen und Heiden spricht. Der βασιλεὺς auf dem Richtersthule richtet sein Volk, gerade so wie es Psalm 50 von Jahwe schildert, der eine höhere Sittlichkeit fordert als die einer korrekten Ausübung der israelitischen Kultusvorschriften. Dieses Volkes Richter ist auch der Messias. Die Scheidung der Schafe und Ziegenböcke, die miteinander geweidet haben, weist auf das Bild der Herde Israels Ez. 34, 17–23 hin, wo Jahwe scheidet zwischen Schafen und Böcken und der Herde einen rechten Hirten gibt mit seinem Knechte David.

Ist nun aber wahrscheinlich, daß Jesu Rede vom Gericht sich ursprünglich auf Israel bezogen hat, wie sie denn als vor jüdischen Zuhörern gehalten dargestellt wird, so erklärt sich von hier aus leicht, wie im Anfang der Erzählung an die Stelle Israels alle Völker treten konnten. In der obenerwähnten Gerichtsszene in Psalm 50 (49) wird Israel aus der ganzen Welt zusammengerufen, in die es zerstreut worden ist; vgl. V. 4 f.: προσκαλέσεται τὸν οὐρανὸν ἄνω καὶ τὴν γῆν, διακρίναι τὸν λαὸν αὐτοῦ· συναγάγετε αὐτῷ τοὺς ὀπίους αὐτοῦ. Der Gedanke der Zusammenführung Israels aus der ganzen Welt am Ende dieses Äons ist bekanntlich eine Vorstellung, die einen festen Platz im Ganzen der jüdischen Eschatologie hat; vgl. z. B. Psalm Salom. 11, 3: καὶ ἴδε τὰ τέκνα σου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν συνηγμένα εἰς ἀπαξ ὑπὸ κυρίου; desgl. 17, 28: καὶ συναξει λαὸν ἄγιον; auch V. 34. In der christlichen Literatur ist dieser Gedanke einfach auf die Gläubigen und die Gemeinde übertragen worden; vgl. Matth. 24, 31 (Mark. 13, 27): καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν, und Did. 10, 5: καὶ συναξὸν αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων. Und das war um so leichter möglich, als diese Gemeinde sich zusammengesetzte nicht aus Gläubigen, die in der Diaspora unter den einzelnen Völkern lebten, sondern aus Angehörigen dieser Völker selbst, die durch die Predigt des Evangeliums für die Gemeinde gewonnen waren. Da nun Matthäus nach 24, 14 annimmt, daß bis zur Parusie das Evangelium unter allen Völkern in der ganzen Welt gepredigt wird, so konnte sich ihm der Gedanke, daß die Glieder des Volkes Israels aus allen Heidenvölkern zusammengeführt werden zum Gericht, leicht umsetzen in den, daß die Völker selbst zusammengeführt würden. Dadurch ist nicht bloß die besprochene Unstimmigkeit entstanden, die sich sofort beseitigt, wenn man in V. 32 jenen anderen Gedanken einfügt, sondern auch eine stilistische Unbequem-

lichkeit. Wenn es in V. 32 in bezug auf πάντα τὰ ἔθνη heißt: καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, so scheint es, als ob es sich um eine Scheidung der einzelnen Völker voneinander handle, und nicht um eine Scheidung der einzelnen Personen in der ganzen Volksmasse. So scheint auch von hier aus gesehen, daß der ursprüngliche Wortlaut des Textes in V. 32 eine Veränderung erfahren hat. Diese, die Einheit der Erzählung störende Veränderung ist aber dadurch veranlaßt worden, daß der Gedanke an die Heidenmission diesem ihm völlig fremden Zusammenhang eingefügt worden ist. Er zeigt sich also hier ebenso wie in Matth. 24, 14, Mark. 13, 9 f. als ein erst der späteren Form der Überlieferung angehöriges Element.

Die Umgestaltung des ursprünglichen Gedankens von Matth. 25, 32 findet sich auch in einer anderen Perikope des Matthäus, die deshalb gleich hier vorgelegt werden mag.

4. Das Schlußwort in der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum.

Auf das glaubensstarke Wort des Hauptmanns zu Kapernaum antwortet Jesus in beiden Rezensionen der Geschichte, Matth. 8, 10, Luk. 7, 9, völlig übereinstimmend: οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον. Während bei Lukas die Erzählung dann endigt mit der Bemerkung: καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὑρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα, so schließt sich bei Matthäus an das Wort der Bewunderung über den Glauben des Hauptmanns noch eine weitere Ausführung Jesu V. 11 f.: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακληθῶνται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

Es ist klar, daß hier die, welche vom Morgen und Abend kommen, um mit den Patriarchen im Himmelreich zu Tisch zu liegen, nicht, wie in den oben zitierten Stellen aus der jüdischen Literatur, Juden sind, sondern gerade Heiden im Gegensatz zu den Juden. Diese, die υἱοὶ τῆς βασιλείας, werden ausgeschlossen von dem Gastmahl der Patriarchen im Reiche Gottes, während die Heiden zum ewigen Leben eingehen. Es ist hier also der Gesichtspunkt der Heidenmission in seltener Schärfe geltend gemacht worden. Das Israel der Gegenwart erscheint geradezu als vom Heil ausgeschlossen, seinen Platz haben die Heiden eingenommen.

Es ist mir nicht verständlich, wie Harnack sagen kann: „Warum sollte Jesus nicht so gesprochen haben,“ und wie er sich dann auf das

Wort des Täufers, daß Gott dem Abraham auch aus den Steinen Kinder erwecken könne, als Parallele berufen mag. Das Täuferwort schließt doch nicht Israel vom Heile aus, sondern droht nur denen, die keine Früchte der Buße bringen, daß ihnen ihre Abrahamssohnschaft nichts nützen werde, da ihr Ausfall von Gott auf wunderbare Weise ersetzt werden könne.

Aber mag es sich hiermit verhalten, wie es wolle: ob der Gedanke Matth. 8, 11f. wirklich die Form der ältesten Überlieferung trägt, wird sich am sichersten aus dem Vergleich mit der anderen Rezension der Worte ergeben, die Luk. 13, 28–30 in der großen Einschaltung von Redestücken erhalten worden ist. Der Wortlaut weicht hier mannigfach ab, und der Zusammenhang, in dem dort das Wort steht, ist ein ganz anderer als bei Matthäus. Es wird nötig sein, ohne voreilige Vergleiche mit dem Matthäustext anzustellen, den Lukastext aus sich heraus zu erklären.

Die hier mitgeteilte Rede Jesu wird eingeführt als eine Antwort auf die an Jesus gestellte Frage: κύριε εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι (V. 23). Jesus antwortet darauf zunächst V. 24: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύουσιν. Jesus verwendet hier die aus dem Testamente Abrahams¹ bekannte Vorstellung von der Tür, die in das Leben, in das Paradies einführt und so eng ist, daß ein Knabe von 15 Jahren nicht mehr hindurch kann. Daher die auf Kraftanstrengung hinweisenden Ausdrücke ἀγωνίζεσθε, ἰσχύουσιν. Mit V. 25 erweitert sich die Vorstellung dahin, daß die Tür zu einem Hause führt, in dem der Hausherr ein Festmahl hält (vgl. das ἀνακλιθῆσονται V. 29). Der Hausherr ist, wie aus der Unterredung V. 26 f. hervorgeht, Jesus selbst. Die Vorstellung ist also dieselbe wie in Luk. 22, 30: ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Nachdem der Hausherr sich erhoben und die Tür abgeschlossen hat, entwickelt sich nun eine Szene, wo die allgemeinen Aussagen in V. 23 f. zu einer Schilderung werden, bei der die Zuhörer Jesu beteiligt sind: καὶ ἀρξήσθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν λέγοντες· κύριε ἄνοιξον ὑμῖν. Der Einschnitt vor V. 25 ist unverkennbar, und so liegt die Vermutung nahe, daß der Zusammenhang von V. 25–30 erst durch den Evangelisten hergestellt worden ist, der inhaltlich verwandte Aussagen Jesu nebeneinander gestellt hat.

Den Anklopfenden antwortet Jesus, er kenne sie nicht. Das gibt ihnen Anlaß zu der Jesu Wort scheinbar widerlegenden Antwort: ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. Jesus aber wiederholt sein Wort in gesteigerter Schärfe: λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα

¹) M. R. James, The testament of Abraham: Texts and Studies ed. by J. Armitage Robinson vol. II, No. 2, p. 88–90. 112. 113.

ὁμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας. Also die persönliche Bekanntschaft mit Jesus, die örtliche Nähe ihres Aufenthaltes zu dem von Jesus begründet ein solches Verhältnis zu ihm nicht, daß er daraufhin ihnen die Tür zum Gastmahl im Reiche Gottes aufstun würde. Ausgeschlossen sind sie davon, weil sie ἐργάται ἀδικίας sind. So bleiben sie denn draußen vor der geschlossenen Türe stehen. Und dort (ἐκεῖ V. 28) werden sie weinen vor Schmerz und knirschen mit den Zähnen vor Wut, wenn sie durchs Fenster sehen, wie die Erzwäter und alle Propheten drinnen beim Mahle sind, sie aber, die Söhne Abrahams, davon ausgeschlossen draußen vor der Türe stehen.

Diese Beschreibung in V. 28 bedeutet nicht den Schluß der Rede, der das definitive Urteil über jene ἐργάται ἀδικίας ausspricht, die Erzählung fährt vielmehr in V. 29 fort: καὶ ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βορρᾶ καὶ νότου, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Also während die angeblich mit Jesus gut Bekannten draußen vor der Türe stehen müssen, kommen Leute aus der Ferne, von allen vier Himmelsgegenden, die Jesus nie gesehen haben, und werden zum Mahle zugelassen. Darauf weisen dann die Schlußworte hin V. 30: καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἱ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἱ ἔσονται ἔσχατοι.

Wer sind diese von fern hergekommenen, die den Bekannten Jesu vorgezogen werden? Dem Zusammenhange nach doch keine anderen als solche, die lediglich das von den Verworfenen unterscheidet, daß sie keine Gelegenheit gehabt haben, Jesus kennen zu lernen, die aber offenbar nicht unter das Urteil von ἐργάται ἀδικίας fallen. Einen anderen Unterschied macht der Text nicht. Und da die Angeredeten Juden sind, die das ihnen in Aussicht gestellte Messiasreich nicht erhalten trotz ihrer Bekanntschaft mit Jesus, so können auch die von allen vier Himmelsgegenden zum Mahle im Reiche Gottes heranströmenden keine anderen sein als Juden aus der Diaspora, die offene Türen finden, obwohl sie Jesu Bekanntschaft nicht gemacht haben.

Die Verwandtschaft dieser Vorstellung mit der Erzählung vom Weltgerichte liegt nahe und ist von Wellhausen¹ mit Recht hervorgehoben: „Jesus spricht ihnen ihr Urteil, je nachdem er Liebe von ihnen erfahren hat oder nicht. Leute, die ihm persönlich Liebe erwiesen haben, gibt es freilich in der Gemeinde, die Matthäus vor Augen hat, nicht mehr, Aber persönliche Liebe verlangt er auch nicht, und das ist eben die Pointe: was ihr meinem geringsten Bruder getan habt, das habt ihr mir getan. Eine Ergänzung dazu bildet der vermutlich ältere Ausspruch Luk. 13, 26. 27, wonach die persönliche Bekanntschaft mit Jesu keinen Vorzug gewährt.“

¹) Das Evangelium Matthäi S. 135.

Daß in der Gemeinde, die der erste Evangelist vor Augen hat, keine Leute mehr lebten, die Jesus persönlich Liebe erwiesen haben, kann, je nachdem man die Abfassung seines Evangeliums setzt, richtig sein. Aber wie oben nachgewiesen ist, haben wir es bei Matthäus zu tun mit der Bearbeitung eines alten Stückes. Und so brauchen wir zur Erklärung der Eigentümlichkeit, daß alle die Leute dort behaupten, sie hätten Jesus nicht gesehen, keinen andern Grund beizubringen, als den, der von der Geschichte selbst gegeben wird, daß nämlich die vor den Thron des Richters im heiligen Lande¹ zusammengebrachten Leute aus der Diaspora eben deshalb Jesu nichts Gutes tun oder weigern konnten, weil sie ja nicht mit ihm in Palästina gelebt hatten. Das Wort Luk. 13, 26 f. bietet nur die andere Seite der Sache: die Palästinajuden haben deshalb keinen Anspruch auf das Reich Gottes, weil sie Jesus gekannt haben. Dazu befähigt sie nur die δικαιοσύνη, die Jesus den Leuten abspricht, an die sich seine Rede richtet, die aber selbstverständlich nicht die Palästinajuden überhaupt darstellen, sondern gerade so wie bei den Diasporajuden einen Teil, der es an der geforderten Gerechtigkeit hat fehlen lassen. Somit wüßte ich auch keinen Grund anzugeben, weshalb man mit Wellhausen Luk. 13, 26 f. für älter halten sollte, als die Originalform von Matth. 25, 31 – 46.

Die gegebene Erklärung von Luk. 13, 29 widerspricht nun allerdings der herkömmlichen Exegese, die in den zum Messiasmaßl Zusammenströmenden die Heiden sieht. Diese Deutung hat in dem Zusammenhang des Lukas nicht den geringsten Anhalt, sondern beruht auf einem voreiligen Heranziehen der Parallele Matth. 8, 11 f., bezw. auf der Ansicht, daß der lukianische Bericht auf den des Matthäus als die ältere Form der Überlieferung zurückgehe. In welcher Weise derartige Fragen der Verwandtschaft behandelt werden, zeigt Wernle,² der die Sache mit folgenden Worten abtun zu können glaubt: „Die Schlußworte Jesu, um derentwillen die Geschichte in der Spruchsammlung stand, hat Lukas versetzt (13, 28 f.), da sie ihm hier verfrüht schienen. Ihren Text hat er dort durchaus sekundär wiedergegeben (Umstellung, ὑμᾶς statt οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας, alle Propheten, die vier Himmelsrichtungen).“ Aber auch Harnack³ zeigt vollständige Unge-
neigtheit, den Lukas erst einmal selbst zu Worte kommen zu lassen. Bei ihm wie bei Wernle ist die Ansicht vertreten, daß die Reihenfolge der Sätze bei Lukas eine Umordnung des Matthäustextes bedeute. Seine Meinung begründet er durch die Behauptung, daß die Schlußworte des Matthäus ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων „durch die

¹) Vgl. Gen. 90, 20.

²) A. a. O. S. 65.

³) Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. II. Sprüche und Reden Jesu S. 56 f.

unbegreifliche Voranstellung" des Lukas an einen Ort geraten seien, wo das *ékēi* ohne Beziehung stehe. Aber wieso das? Natürlich auf das unmittelbar vorhergehende Wort Jesu: „Ich sage euch, ich weiß nicht, woher ihr seid; weicht von mir, alle ihr Übeltäter“, kann sich *ékēi* nicht beziehen; wohl aber auf die bei Matthäus nicht vorhandene, bei Lukas aber mit Lebendigkeit geschilderte Situation, wo die Leute draußen vor der Türe des Festhauses stehen, klopfen und nicht hereingelassen werden. Wenn man allerdings zum Vergleich mit dem Texte des Matthäus nur das aus dem Abschnitte bei Lukas herausnimmt, was auch bei Matthäus steht, dann ist es leicht, die Darstellung des Lukas in ungünstiges Licht zu stellen. Bei Matthäus bedingt der Anschluß der fraglichen Worte an den Ausspruch über das Verhalten des Hauptmanns: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“, daß sofort der Heiden Erwähnung geschieht, denen das Heil vor Israel zuteil werden soll. Wie kann man nun bei Lukas von einer Umstellung der Sätze reden, wenn in seinem Zusammenhange jener Ausspruch gar nicht steht, wenn sich Jesus dort an seine ungerechten Bekannten wendet, um ihr Geschick zu schildern im Gegensatz zu denen, die niemals mit ihm in persönliche Beziehung getreten sind? Wenn die Bemerkung über die Beziehungslosigkeit des *ékēi* im Texte des Lukas unrichtig ist, wie will man dann nur nachweisen, daß bei ihm V. 28 die Anzeichen an sich trage, daß er an eine falsche Stelle gesetzt worden sei?

Daraus, daß bei Lukas zweimal, bei der Erwähnung der Patriarchen und Propheten und bei der Teilnahme der von fern Herbeigekommenen *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* steht, und nicht, wie bei Matthäus, einmal, schließt Harnack, daß diese beiden Stellen ursprünglich zusammengehört haben und Lukas also die einheitliche Schilderung des Matthäus von dem Gastmahl, das die Herbeigekommenen mit den Patriarchen im Reiche Gottes halten, in zwei voneinander gesonderte Stücke zerrissen habe. Aber ist es nicht an sich ebenso leicht möglich, daß Matthäus die zwei Bilder des Lukas in eins zusammengefaßt hat? Für seinen Zusammenhang waren jene zwei Bilder ja gar nicht brauchbar. Was sollte denn da an erster Stelle im Anschluß an das Wort Jesu über den Israel beschämenden Glauben des heidnischen Hauptmanns eine besondere Schilderung davon, wie die Juden vor der Türe stehen und vom Gastmahle ausgeschlossen werden, und dann eine solche von dem Kommen der Heiden, die nun wirklich an dem Mahle teil bekommen. Die einfachsten Forderungen schriftstellerischer Komposition brachten es mit sich, daß an den Preis des heidnischen Hauptmanns sich der Hinweis auf die Teilnahme der Heiden am Reiche Gottes schloß. Bei Lukas dagegen, wo Jesus den Juden eine Straßpredigt hält, ist es ganz selbstverständlich, daß er zuerst darauf hinweist, daß ihnen, die sich auf die Bekanntschaft mit ihm berufen, die Türe verschlossen bleibt, und daß dann,

während sie heulend und zähneknirschend draußen stehen, die Fremden kommen, denen das Mahl im Himmelreiche nicht versagt wird.

An sich ist jede der beiden Darstellungen, die bei Matthäus und die bei Lukas, zweckentsprechend. Die Priorität der einen von ihnen wird man durch derartige Erwägungen wie die über das einmalige oder zweimalige Vorkommen von ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ nicht herausstellen, sondern nur durch eine den ganzen Abschnitt ins Auge fassende Untersuchung, welche von beiden Rezensionen die Wurzeln ihres Ursprungs zeige und welche nicht, ob es einfacher sei, anzunehmen, Lukas habe das kürzere Wort des Matthäus zu einer längeren Rede ausgedehnt, indem er es zugleich von seinem ursprünglichen Platz fortgenommen und in einen fremden Zusammenhang gestellt habe, oder ob Matthäus aus einer Rede Jesu ein Wort ausgewählt und als wirkungsvollen Schluß mit dem Wort über den Glauben des Hauptmanns verknüpft habe. Man sollte denken, wenn es hier ursprünglich gestanden habe, würde es keinem eingefallen sein, es fortzunehmen. Wernles Behauptung, Lukas habe das doch getan, da ihm das Wort verfrüht erschien, wird ihm nicht leicht jemand glauben. Die Zusammenhänge in Luk. 13 sind, wie nachgewiesen, so lose, daß es gar nicht vorstellig zu machen ist, wie ein Schriftsteller dazu gekommen sein sollte, den festgeschlossenen Zusammenhang der Perikope bei Matthäus zu zerbrechen, um das Wort dorthin zu setzen — aber nun nicht bloß das Wort an sich, sondern es aus einer neuen Situation herauswachsen zu lassen, dem seine Bildersprache doch offenbar näher verwandt ist als der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum. Alles das spricht dafür, daß wir bei Lukas die ältere Form der Überlieferung finden.

Was sonst gegen ihn angeführt wird, ist von derselben Bedeutung. Harnack redet von der Einschiegung des ὄψεσθε, so daß der Gedanke nun an den reichen Mann in der Hölle erinnere. Das ὄψεσθε ist eine Einschiegung, wenn von vornherein feststeht, daß der Text des Matthäus der ursprüngliche ist. Bleibt das dahingestellt, so gehört dieser Zug zu dem Ganzen der Situation, die bei Matthäus ja überhaupt nicht vorhanden ist; das Gleichnis vom reichen Mann heranzuziehen liegt aber um so weniger Anlaß vor, als das Hineinblicken durch die Fenster des verschlossenen Hauses doch zu seiner Erläuterung den Hinweis darauf nicht nötig hat, daß der reiche Mann in der Hölle den Lazarus im Schoße Abrahams erblicken konnte. Wernle klagt Lukas an, daß er statt des originalen οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ein gewöhnliches ὅμας habe. Aber das hängt doch mit der ganzen Szene zusammen, wo Jesus bei Lukas über die Verdammten nicht referiert, sondern sie anredet.

Auch „alle Propheten“ soll neben Abraham, Isaak und Jakob sekundär sein. An sich ist nun ja wohl das eine so gut möglich wie das andere,

daß ein Schriftsteller die Reihe der alttestamentlichen Frommen um einige Namen vermehrt, oder daß er eine größere Reihe auf einige Hauptpersonen beschränkt. Das Mehr ist an sich ebensowenig ein Zeichen der späteren Form der Überlieferung als das Minder an sich. Ohne Erkenntnis des Grundes, weshalb der Schriftsteller seinen Bericht erweitert und verkürzt hat, ist da nichts zu machen. Nun ist es klar, daß für den Gedanken des Matthäus, daß die Heiden an Stelle des erwählten Volkes treten sollen, das Bild, daß sie mit Abraham, Isaak und Jakob, den Stammvätern des israelitischen Volkes zu Tische sitzen, ein besonders charakteristischer Ausdruck ist, der durch die Hinzufügung von allen Propheten gewiß nicht gewinnt. Aber dieser Gedanke soll ja bei Lukas gar nicht zum Ausdruck gebracht werden; da wird das Israel der Gegenwart, das sich nicht hat auf den Weg der Gerechtigkeit weisen lassen, gegenübergestellt den Frommen des Alten Bundes, die in der Herrlichkeit des Reiches Gottes versammelt sind. Da wäre es nicht motiviert, wenn der Verfasser nur die Stammväter des Volkes genannt hätte und nicht auch die Propheten als die charakteristischen Vertreter der späteren Geschichte Israels und als die, welche das Heil im Reiche des Messias vorhergesehen hatten. Alles kommt auch hier darauf an, bei welchem der beiden Verfasser die Rede im ganzen die Zeichen des höheren Altertums trägt.

In dieser Beziehung aber halte ich es für unmöglich, daß Lukas den Gedanken von der Teilnahme der Heiden am Heil an Stelle des verworfenen Israel umgewandelt habe in ein Wort Jesu an seine persönlichen Bekannten, deren *adikia* sie hinter den Juden der Diaspora zurückstellt, die sich mit ihm persönlich nie berührt hatten. Dagegen ist es ganz begreiflich und ein Fall, der viele Parallelen hat, daß das aus einer lebendigen, konkreten Situation stammende Wort Jesu an seine Volksgenossen von der späteren Überlieferung zu einem Urteil Jesu über das Geschick Israels und der Heiden gemacht worden ist, wie es sich zur Zeit der missionarischen Tätigkeit des Paulus entwickelte und, wie aus Röm. 9–11 erhellt, den Christen ein Problem vorlegte, auf das sie gänzlich unvorbereitet waren, und in das sich die Judenchristen schwer zu finden mußten.

So wiederholt sich auch hier der Fall, daß die von Matthäus ins Auge gefaßte Heidenmission erst ein Produkt späterer Zeit ist, während Lukas die Worte Jesu in einer älteren Form bewahrt hat, in der sich nicht die leiseste Hindeutung auf die Heidenmission findet.

5. Das Wort vom Fasten der Jesusjünger.

An die Perikope vom Zöllnergastmahl anlässlich der Berufung des Levi, bzw. Matthäus Matth. 9, 9–13, Mark. 2, 13–17, Luk. 5, 27–32,

schließt sich ein Wort Jesu über das Fasten seiner Jünger Matth. 9, 14 f., Mark. 2, 18 – 20, Luk. 5, 33 – 35, das für die Beziehung der synoptischen Überlieferung auf die Heidenmission nicht ohne Bedeutung ist.

Bei Lukas hängt dieses Wort aufs engste zusammen mit dem Zöllnergastmahl. Wie dieses die Frage der Pharisäer und ihrer Schriftgelehrten veranlaßt hat, weshalb Jesus mit den Zöllnern und Sündern esse und trinke, so die gleich an Jesu Antwort sich anschließende weitere Frage bezüglich des Fastens Luk. 5, 33: οἱ δὲ εἶπον πρὸς αὐτόν. Die kritisierenden Personen sind hier und dort dieselben, οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν. Ihr Vorwurf lautet: οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεῖσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ τοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. Die Worte: καὶ δεῖσεις ποιοῦνται, haben bei Markus und Matthäus kein Äquivalent.

Je enger sich bei Lukas diese Worte an die Perikope vom Zöllnergastmahl anschließen, um so unmotivierter erscheint der Hinweis auf das Beten. Da nun Luk. 11, 1 des Betens der Johannesjünger so gedacht wird, daß die Jünger Jesu aussprechen, ihnen fehlten Gebete, wie jene sie von ihrem Meister erhalten hatten, so liegt die Vermutung nahe, daß von diesem der großen lukianischen Einschaltung angehörigen Stücke die Wendung vom Beten der Johannesjünger in den Zusammenhang Luk. 5, 33 eingefügt worden sei. — Noch ein anderes Moment scheint späteren Ursprungs zu sein. Die Schriftgelehrten der Pharisäer (5, 30) fügen dem Hinweis auf die Johannesjünger einen solchen auf ihre eigenen hinzu: ὁμοίως καὶ τῶν Φαρισαίων, der wegen seines Nachschleppens und wegen der Bezeichnung der eigenen Jünger als οἱ τῶν Φαρισαίων mit Recht in den Verdacht gekommen ist, ein Zusatz zu sein, der veranlaßt worden ist durch den, wie gleich zu zeigen, grundverschiedenen Eingang unserer Perikope bei den beiden ersten Synoptikern. Wir sehen in der folgenden Untersuchung von diesen beiden Zusätzen bei Lukas ab.

Während die Anhänger des Täufers häufig fasten, sieht man Jesu Leute essen und trinken. Damit weisen die Kläger auf das Zöllnergastmahl hin, wo die Jesus Angehörigen (οἱ δὲ τοὶ) sich's in seiner Gesellschaft gut schmecken lassen. Dieser Angriff erscheint um so motivierter, als Jesus auf ihre Anfrage wegen seiner Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern geantwortet hatte, er sei nicht gekommen, Gerechte sondern Sünder zur Buße zu rufen (V. 32). Jenes Essen und Trinken sah nicht nach der Buße aus, die der Täufer gefordert hatte (3, 3), der gerade auf Einfachheit der Lebensweise gedrungen, wie er solche in seiner Person zur Darstellung gebracht hatte; und so stellen die Pharisäer Jesu den Johannes und dessen Jünger höhnisch zum Vorbild hin. Tatsächlich lag da auch ein greifbarer Unterschied zwischen Jesu Praxis und der des Täufers vor, der

gelegentlich von Jesus selbst hervorgehoben wird (vgl. 16, 33 f., Matth. 11, 18 f.).

Die von Lukas gebotene enge Verknüpfung des Wortes vom Fasten mit der Perikope vom Zöllnergastmahl fehlt bei Matthäus und Markus vollständig. In Jesu Antwort an die Verkläger Matth. 9, 13, Mark. 2, 17: οὐκ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοῦς, fehlt das bei Lukas stehende εἰς μετάνοιαν, das den Hinweis auf die Jünger des Bußpredigers vermittelte. Daß es fiel, ist sehr begreiflich; sah doch Jesu Verweilen beim Gastmahl nicht nach einer Bußpredigt aus. Um so unwahrscheinlicher ist es, daß εἰς μετάνοιαν erst später zugelegt worden sei. Statt dem hiermit gegebenen direkten Übergang zur folgenden Szene bietet Markus einen neuen Anlaß für Jesu Wort vom Fasten 2, 18: καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ. Wellhausen urteilt: „Das Exordium stammt von späterer Redaktion“. Daß hier neben die Johannesjünger auch die der Pharisäer treten, ist bedingt durch die bekannten Äußerungen Jesu über das Fasten der Pharisäer Luk. 18, 12, Matth. 6, 16. Als das Subjekt von ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ wird man nicht οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων anzusehen haben, da diese ja das Subjekt der Frage: διὰ τί . . . νηστεύουσιν sind, sondern die Leute überhaupt. Matthäus hat allerdings den Bericht bei Markus so verstanden und deshalb dessen umständliche Einleitung nicht bloß zusammengestrichen, sondern auch dahin verändert, daß er nur die Johannesjünger zu Jesus kommen und diese in der ersten Person von sich reden läßt: τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν. Es bleibt also der Eindruck bestehen, daß in der ältesten Überlieferung die Frage nach dem Fasten der Jesusjünger sich eng ange-schlossen hat an die Interpellation wegen Jesu Teilnahme am Zöllnergastmahl, nicht aber eine ganz isoliert dastehende Perikope gewesen ist.

Das Verhalten der Jünger Jesu wird bei Matthäus und Markus so charakterisiert: οὐ νηστεύουσιν. Es wird ihnen also nachgesagt, daß sie überhaupt nicht fasten. Aus dem relativen Gegensatz bei Lukas, daß die Johannesjünger ein asketisches Dasein führen, viel fasten (νηστεύουσιν πυκνὰ), während die Jünger Jesu in dulci júbilo leben, essen und trinken, ist ein absoluter geworden: οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν, οἱ δὲ τοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν. Ein solches Urteil ist aus dem Verhalten der Jünger beim Zöllnergastmahl nicht zu gewinnen; dafür mußte schon ein besonderer Anlaß geschaffen werden, wie er in Mark. 2, 18 gegeben ist. Dieser ist nun aber nicht in Einklang zu bringen mit Jesu konservativer Stellung zur religiösen Volksitte und den Ordnungen des Gesetzes. Aus Matth. 6, 16 – 18 erhellt, daß Jesus das Fasten keines-

wegs abgetan wissen will, daß er es vielmehr wie Almosen und Gebet als selbstverständlich voraussetzt, und nur, wie bei jenen Äußerungen der Frömmigkeit, gegen die pharisäischen Mißbräuche dabei polemisiert.

So fällt es denn in der Darstellung des Lukas Jesu keineswegs ein, den Gedanken auszusprechen, daß die Seinigen überhaupt nicht fasten sollen. Denen, die das fröhliche Essen und Trinken seiner Jünger tadelnswert finden, tritt er entgegen mit der bildlichen Wendung: $\mu\eta\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\theta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \nu\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\ \psi\ \acute{\omicron}\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$, $\pi\omicron\iota\eta\varsigma\alpha\iota\ \nu\eta\text{-}\tau\epsilon\upsilon\varsigma\alpha\iota$. Sie können doch die Hochzeitsleute, die mit dem Bräutigam zusammen sind, nicht zum Fasten veranlassen. Das Bild deutet sich von selbst aus der Situation, bei der es gebraucht worden ist. Jesus ist der $\nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$ (vgl. Joh. 3, 29); das Gastmahl mit den Zöllnern hat den Charakter eines Hochzeitsmahles (vgl. Matth. 22, 2). Bei solcher Gelegenheit den Jüngern ihr Essen und Trinken vorzuwerfen, ist der reine Widersinn.

Von hier aus allein kann V. 34 richtig verstanden werden: $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\varsigma\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota$, $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\rho\theta\eta\ \acute{\alpha}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$, $\tau\omicron\tau\epsilon\ \nu\eta\tau\epsilon\upsilon\varsigma\omicron\upsilon\varsigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\varsigma\ \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota\varsigma$. Mit dem Fortgeführtwerden des Bräutigams zur Braut ist das Festmahl zu Ende; vgl. Tob. 8, 1: $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\epsilon\ \kappa\upsilon\nu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\varsigma\alpha\nu\ \tau\omicron\ \varphi\alpha\gamma\acute{\epsilon}\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\iota\acute{\epsilon}\iota\nu$, $\eta\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\varsigma\alpha\nu\ \kappa\omicron\iota\mu\eta\theta\eta\varsigma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\eta\gamma\alpha\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\nu\ \nu\epsilon\alpha\nu\acute{\iota}\kappa\kappa\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\eta\gamma\alpha\gamma\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\ \tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\iota\omicron\nu$. Das Fortgeführtwerden des Bräutigams und der Schluß des Essens und Trinkens kann sich natürlich nur beziehen auf Jesu Fortgehen aus dem Kreise der Jünger, die jetzt mit ihm an dem Zöllnergastmahle teilnehmen. Die Jünger, von denen hier die Rede ist, sind aber nicht die Zwölfe, die zeitlebens um ihn waren, sondern seine Anhänger an dem Orte, wo Levi seine Wohnung hatte. Nach Lukas kann das nur eine der Städte Judäas (vgl. 4, 44: $\kappa\alpha\iota\ \eta\tilde{\nu}\ \kappa\eta\rho\acute{\upsilon}\varsigma\varsigma\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\alpha\varsigma\ \kappa\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \text{'I}\omicron\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\alpha\varsigma$) gewesen sein.¹ Aber war es auch nach Matth. 9, 1. 9, Mark. 2, 1. 13 Kapernaum, so bleibt bestehen, daß der Kreis der hier wohnhaften Anhänger Jesu es war, der mit ihm in dem Hause des Zöllners aß und trank und dort von den Schriftgelehrten der Pharisäer kritisiert wurde. Sobald Jesus sich von dort fortbegab, trat die Zeit ein, wo Jesus als der Bräutigam nicht mehr in ihrer Mitte war; und nun stand es ihnen frei zu fasten, wie es die Volkssitte erheischte, während es ihm ungehörig erschien, daß man sie bei seiner Anwesenheit zum Fasten drängen wollte (vgl. das dem Lukas eigentümliche: $\mu\eta\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\theta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \nu\iota\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma\ \dots\ \pi\omicron\iota\eta\varsigma\alpha\iota\ \nu\eta\tau\epsilon\upsilon\varsigma\alpha\iota$). Der der Bilderrede angehörige Ausdruck: $\acute{\omicron}\tau\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\rho\theta\eta\ \acute{\alpha}\pi'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\omicron}\ \nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\omicron\varsigma$, den man vom Entreißen, etwa durch Gefangennahme oder Tod verstanden hat, gibt zu dieser Deutung keine Veranlassung, da $\acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\iota\nu$ ganz einfach fort-

¹) Vgl. meine Schrift: Streitfragen der Geschichte Jesu S. 21 ff.

führen, bezw. weggehen ohne jeden Beisatz des Gewaltigen bedeutet. Also weisen die Worte Jesu nicht auf die Zeit nach seinem Tode hin, sondern auf die Tage seines Fortgehens — nicht von der Welt, sondern von dem Orte, wo das Zöllnergastmahl stattfand, und wo über Jesus und seine Jünger die Pharisäer sich kritisch ausließen.

Anders liegt die Sache bei Markus und Matthäus. Hier ist ja der Rückblick auf das Zöllnergastmahl fortgefallen. Die Pharisäer kritisieren das Verhalten der Jünger Jesu nicht bei einer besonderen Angelegenheit, sondern ganz im allgemeinen. Die Antwort Jesu: *μη δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νομῶνος ἐν ᾧ ὁ νομῖος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νομῖον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν*, bezieht sich nicht auf eine begrenzte Anzahl von Menschen und auf einen bestimmten Ort; es muß ganz allgemein von Jesu Aufenthalt auf der Erde verstanden werden. So lange Jesus bei ihnen war, haben nach Ansicht des Markus Jesu Jünger überhaupt nicht gefastet. Dann heißt es V. 20: *ἐλεύσονται ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νομῖος καὶ τότε νηστεύουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*. Also wenn Jesus von ihnen genommen ist, d. h. nach seinem Tode, dann werden sie fasten, und zwar am Tage seines Todes. — Bei Matthäus ist die Darstellung knapper, wie oft bei ihm im Verhältnis zu Markus; auch die Nennung des einen Fasttags fehlt. Sonst ist bei ihm die Vorstellung dieselbe, da auch bei ihm keine Interpellation der Jünger Jesu aus Anlaß des Gastmahls im Hause des Zöllners berichtet wird, sondern eine auf das Verhalten der Jesusjünger überhaupt bezügliche Anfrage der Johannesjünger.

Bei dieser Sachlage kann man nicht im Zweifel sein, wo man die älteste Form der Überlieferung zu suchen hat. Die geschichtliche Schwierigkeit, daß Jesus hier bereits auf seinen Tod hingewiesen habe, die man nur sehr ungenügend hebt mit der Annahme, es sei bei den Perikopen überhaupt von chronologischer Anordnung nicht die Rede, findet sich in der Darstellung bei Lukas jedenfalls nicht. Und ebensowenig der Hinweis auf das Fasten am Todestage Jesu. Daß dieses die Sitte bei den Heidenchristen war, mit der sie in bewußten Gegensatz zu den Juden traten, erhellt aus Did. 8, 1: *αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν. νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ· ὑμεῖς δὲ νηστεύετε τετράδα καὶ παρασκευῇ*. Mithin setzt das Wort Jesu, wenigstens in der Form bei Markus voraus, daß Jesus eine Heidenchristenheit mit eigenen religiösen Sitten im Auge gehabt habe. Davon weiß die Parallele bei Lukas nichts; und damit ist bewiesen, wenn es überhaupt noch des Beweises bedürfte, daß auch hier der Hinweis auf Heidenchristenheit und Heidenmission in den Worten Jesu erst das Produkt der jüngeren Form der Überlieferung in den Synoptikern ist.

6. Parabeln.

Schon der vorige Abschnitt zeigte, wie in einer parabolischen Rede Jesu die spätere Zeit einen Hinweis auf die Heidenmission fand, der ursprünglich nicht darin gelegen. Die bildliche Rede gibt besonders leicht Anlaß zur Umgestaltung ihres ursprünglich beabsichtigten Sinnes und Zwecks. Das läßt sich auch sonst noch bei den Parabeln Jesu beobachten, gerade in bezug auf den Gedanken von der Heidenmission. Und zwar bleibt es nicht bei der Ausdeutung der Bilderreden in einem Sinn, der von Jesus nicht beabsichtigt war, sondern es kommt auch zu einer mehr oder weniger starken Umgestaltung der Bilderreden selbst, unter dem Druck der Verhältnisse einer anderen Zeit, als die war, in der die Parabeln zuerst gesprochen wurden. Ich werde das an mehreren Parabeln nachweisen, deren Reihenfolge hier nicht durch ihren Standort in den Synoptikern bestimmt ist, sondern durch Gesichtspunkte, die durch den Zusammenhang dieser Untersuchungen gegeben sind.

a) Die Einladung zur Mahlzeit.

Diese Parabel findet sich in zwiefacher Überlieferung, Matth. 22, 1 – 14 und Luk. 14, 15 – 24. Nach Matthäus hat Jesus die Parabel gesprochen während der letzten Tage seines Lebens, wo er in Jerusalem in mancherlei Reden Abschied nahm von dem Volke, dem er vergeblich das Heil angeboten hatte. Bei Lukas findet sie sich im Zusammenhang von anderen Reden, die durch die Beziehung auf den Gedanken an Mahlzeiten zusammengehalten werden. Eine Fixierung im Zusammenhang des Lebens Jesu ist nicht möglich.

Die Form der Parabel bei Lukas ist das durchsichtige Gewand für die Aufgaben, die Jesus an seinem Volke ausgeführt hatte. Gott ist der Mensch, der viele einladen läßt zu dem Mahle, das er gerüstet hat. Der Knecht, der die Einladung zum Mahle zu überbringen hat, ist selbstverständlich kein anderer als Jesus. Eine erste Gruppe von Leuten schlägt die Einladung mit allerlei Entschuldigungen und Ausreden ab. Es sind das offenbar die Hochmögenden in Israel, die sich um die Predigt Jesu so wenig kümmerten wie vorher um die des Täufers; vgl. 7, 29. 30, Matth. 21, 31. 32. Die Abweisung der Einladung veranlaßt den Herrn, seinen Knecht anstatt in die Wohnungen der Hochstehenden auf die Plätze und Gassen der Stadt zu schicken und von dort die Leute herbeizuholen. Aber das macht das Festhaus noch nicht voll. So wird der Knecht denn aufs Land geschickt, damit er von den Straßen und Zäunen hereinbringe, wen er finde. Im einen wie im andern Fall setzt das Gleichnis voraus, daß

die Einladung des Knechtes Erfolg gehabt habe. Bewegt man sich auf der Linie der bisherigen Erklärung, so müssen unter diesen Gruppen zwei Abstufungen des jüdischen Volkes zu verstehen sein. Ist das Leben Jesu so verlaufen, wie ich es in meinem Buche: Streitfragen der Geschichte Jesu S. 6 ff. dargestellt habe, daß Jesus erst nach einer erfolgreichen Tätigkeit in Judäa, bei der er allerdings sofort auf den Widerstand der leitenden Kreise stieß, sich in seine Heimat begab, wo er dann, trotz der Erfahrung, daß ein Prophet nichts in seinem Vaterlande gilt, zunächst begeisterte Aufnahme fand, so sind die Verhältnisse völlig bloßgelegt, die den Stoff zu dieser Parabel geboten haben. Die Leute von den Städten und Gassen der Stadt sind die Bewohner Jerusalems und Judäas, wo die Hauptmasse der Juden in relativer Geschlossenheit und weniger durchsetzt von heidnischen Elementen wohnte. Die Leute von den Dörfern und Straßen sind die Landbewohner Galiläas und der benachbarten Gebiete, in denen sich Jesus predigend aufhielt. Daß beide Gruppen als durchaus willig betrachtet werden, zum Mahle zu kommen, zeigt, daß die Bilderrede in dieser Form in die erste Hälfte der Tätigkeit Jesu fallen muß und nicht in die Zeit, wo das Volk in Judäa und Galiläa gleicherweise ungeneigt war, Jesu Predigt zu folgen. Damit ist auch gegeben, daß bei der letzten Gruppe der Eingeladenen schlechterdings nicht an die Heiden gedacht werden kann. Somit liegt hier eine Bilderrede vor, die nach keiner Seite der Situation untreu wird, in der sie von Jesus zu den Juden geredet worden ist. Der Einfluß einer späteren Zeit auf die Gestaltung der Parabel ist nicht zu entdecken.

Das läßt sich am besten bei Vergleich mit der Parallele in Matth. 22, 1–14 erkennen. Hier urteilt selbst Harnack, „daß Matthäus fast überall sekundär ist“.¹ „Den Quidam bei Luk. 14, 16, der für die Veranstaltung eines Gastmahls genügt, verwandelt Matthäus in einen König, weil Gott gemeint ist, und zieht daraus die Konsequenzen, besonders in 22, 6. 7. Das Mahl, welches allerdings das messianische ist, faßt er auf als Hochzeit für den Sohn des Königs, d. i. für Jesus Christus. Dadurch wird er verhindert, Jesus als den Überbringer der Einladung zu betrachten; er verwandelt den singularischen Knecht des Lukas in einen Plural von Knechten“ (Wellhausen). Unter diesen sind nun aber nicht bloß die Apostel zu verstehen, wie Wellhausen meint, oder die Propheten, wie Harnack in Verwunderung über Wellhausens Erklärung annimmt; die doppelte Gruppe versteht sich nur, wenn die erste Hälfte sich auf die Propheten Israels bezieht, und erst die zweite auf die Apostel, die ihnen in der Aufgabe und in ihrem Geschick gleichen; vgl. Luk. 6, 22 ff. 11, 49 ff. 13, 34. Matth. 23, 32–37. Daß unter den Geladenen aber nicht, wie bei Lukas,

¹) Sprüche und Reden Jesu S. 84.

eine gewisse Gruppe des jüdischen Volkes zu verstehen ist, sondern dieses in seiner Einheit, ergibt sich aus V. 7f., wo in leicht verhüllter Weise auf das Gericht über Israel, die Zerstörung Jerusalems, hingewiesen wird. Die Ausschaltung Israels tritt hier in derselben Schroffheit hervor, wie in den Schlußworten der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum, Matth. 8, 11f. Daß durch diese Verwendung des Gerichtes die Einheit des Bildes ebenso zerstört wird, wie durch die Tötung der Knechte der Charakter des Bildes, bedarf keiner Ausführung. Statt der beiden Gruppen bei Lukas, der Armen in Stadt und Land, erhalten wir bei Matthäus nur eine Gruppe, von der dann schließlich noch eine Person, als einen besonderen Fall repräsentierend, abgetrennt wird. Es ist das begreiflich, da für jene beiden Gruppen des jüdischen Volkes bei Lukas unter den Heiden, auf die Matth. 22, 9f. hinweist, keine Parallele zu gewinnen ist. Vollständig aus dem Rahmen des Bildes, das von einem Gastmahl der Bettler im Unterschied von einem solchen der Reichen handelt, fällt es, wenn zum Schluß eines Mannes ohne festliches Kleid Erwähnung geschieht. Es ist das ein Hinweis darauf, daß nicht alle Heiden das Heil, zu dem sie berufen sind, erlangen, da unter ihnen auch solche sind, denen das Kleid der Gerechtigkeit fehlt; vgl. Jes. 61, 10, Judas 23, Apok. 3, 4f. Sie werden das Geschick des vom messianischen Mahle ausgeschiedenen Israel teilen; vgl. Matth. 8, 12.

Man sieht, daß hier bei Matthäus aus der ganz im Rahmen der jüdischen Praxis Jesu stehenden Bilderrede Luk. 14, 15–24 eine Schilderung der Heilsgeschichte geworden ist von den Tagen der alttestamentlichen Propheten an bis tief in die Zeit des dem ungläubigen Judentum nach Jerusalems Zerstörung gegenüberstehenden Heidendchristentums. Den Versuch, aus der „Allegorie“ bei Lukas noch eine wirkliche auf Jesus zurückgehende „Parabel“ herauszudestillieren, muß ich für einen Irrweg der Kritik ansehen, gegen dessen allgemeine Anwendung Wellhausen¹ das Richtige bemerkt hat. Darauf näher einzugehen, ist hier nicht die Gelegenheit, ebensowenig wie auf die entgegengesetzte Anschauung, daß die beiden Parabeln des Markus und Lukas zwei ganz verschiedene Stücke seien. Wieviel Verwandtschaft sie im Ganzen und Einzelnen haben, liegt ebenso auf der Hand wie die Differenzen. Diese aber haben ihren Hauptgrund darin, daß die Perikope bei Lukas die Verhältnisse schildert, wie sie sich darstellten auf der Höhe der Wirkamkeit Jesu in Israel; die bei Matthäus dagegen so, wie sie sich ausnahmen vom Standpunkte eines nach der Zerstörung Jerusalems aus der Mitte des heidendchristlichen Lebens Urteilenden. Das genügt zur weiteren Feststellung der Tatsache, daß die jüngere Tradition die Heidenmission in die Synoptiker eingeführt hat.

¹) Das Evangelium Marci S. 30f.

b) Die Weingärtner.

Diese Parabel, oder richtiger Allegorie,¹ findet sich in allen drei Synoptikern: Matth. 21, 33—46, Mark. 12, 1—12, Luk. 20, 9—19. Dabei treten die beiden ersten näher miteinander als mit Lukas zusammen.

Charakteristisch zeigt sich dieser Unterschied bereits im Eingang. An Stelle des einfachen Berichtes Luk. 20, 9: ἄνθρωπος ἐφύτευεν ἀμπελῶνα, findet sich in Matth. 21, 33 — und wesentlich so auch Mark. 12, 1 — folgende Beschreibung: ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης, ὅστις ἐφύτευεν ἀμπελῶνα, καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὠρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ψκοδόμησεν πύργον. Es liegt auf der Hand, daß diese ausgeführtere Darstellung auf Jes. 5, 2 zurückgeht. Dort haben jene Einzelzüge — Zaun, Kelter, Turm — den Zweck, zu zeigen, in welchem Maße sich Gott des Weinbergs Israel angenommen, der dann alle diese Fürsorge mit Undank vergolten hat und deshalb dem Gericht verfallen ist. Jülicher meint: „Lukas wird von einem richtigen Gefühl geleitet, wenn er diese aus Jes. 5 genommenen Züge streicht; . . . hier in der Parabel wird die treffliche Ausstattung des Weinbergs nicht weiter als Motiv verwendet, nicht der Weinberg, sondern die Pächter täuschen hier die Erwartungen des Besitzers.“ Aber ist es wahrscheinlich, daß erst in der späteren Überlieferung die Bilderrede ihre richtige Form sollte erhalten haben, während sie bei der ersten Konzeption mit allerlei nicht zur Sache gehörigen Zügen ausgestattet worden sei? Es ist wieder die vor der Einzeluntersuchung feststehende Evangelientheorie, die sich zu der Deutung versteigt, daß Lukas gestrichen habe, was nicht zur Sache gehöre. Nimmt man nun das Umgekehrte, daß — wenigstens an dieser Stelle — die Überlieferung Matthäus-Markus die spätere Form zeige, als das Natürliche an, so wird man doch erklären müssen, wodurch sie denn veranlaßt worden sei, an Jes. 5 zu denken und deshalb mit Zügen von dort das neutestamentliche Weinberggleichnis auszustatten. Die Antwort kann doch wohl nur sein, daß sie in dieser Parabel wie in der bei Jesaja einen Hinweis gesehen habe auf die Sünde Israels, der das Gericht folgen müsse. Ob sich für diese Auffassung noch weitere Anzeichen finden, muß sich zeigen.

Daß die Weinbergsarbeiter die Hohenpriester und Schriftgelehrten sind, die Jesus nach Matth. 21, 23, Mark. 11, 27f., Luk. 20, 1f. zu seinen Reden veranlaßt haben, versteht sich von selbst. Nicht minder, daß die mißhandelten Knechte (vgl. Matth. 23, 37, Luk. 13, 34) und der Sohn, der getötet wird, von den Propheten und von Jesus gemeint ist. Die den Weingärtnern in Aussicht gestellte Strafe: ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τοῦ-

¹) Vgl. A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II S. 402; Weilhäusen, Das Evangelium Marci S. 100.

τους, καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις, kann im Zusammenhange der Parabel nichts anderes bedeuten, als daß die jetzigen geistigen Machthaber Israels vernichtet werden und andere an ihre Stelle treten. Es wird das in allen drei Berichten bekräftigt durch ein Schriftwort. Bei Lukas ist es Psalm 118 (LXX 117), 22: λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, in unmittelbarer Verbindung mit den Worten: πᾶς ὁ περὶ αὐτὸν ἐπ' ἐκείνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται, ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν. Ein Zitat von Jes. 8, 14f., Dan. 2, 34f. kann man das nicht nennen; nur mag der hier ausgesprochene Gedanke auf die Vorstellungen zurückgehen, die in jenen Stellen ausgesprochen worden sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß jenes Wort wirkliches Zitat aus einer uns unbekannten jüdischen Schrift ist, in der es schon in Verbindung mit Psalm 118, 22 gestanden hat. Der Sinn ist klar: Jesus sieht darin das Gericht ausgesprochen, das über die jüdischen Oberen hereinbrechen wird. Und so wird damit die Parabel in einer ihrer Tendenz entsprechenden Äußerung wirkungsvoll abgeschlossen.

Anders bei Markus und Matthäus. Bei beiden fehlt das apokryphe Wort. Statt dessen fügen sie zu Psalm 118, 22 noch den 23. Vers: παρὰ κυρίῳ, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Also der Frevel der Weingärtner, den sie an dem Sohne ausgeübt haben, wird auf einmal der Tendenz der Parabel zuwider als eine göttliche Wundertat hingestellt, die natürlich das Gegenteil von dem erzielt, was die geistlichen Führer des Volkes beabsichtigten: Der Tod Jesu wird Anlaß zu seiner Erhöhung; vgl. Act. 4, 10f. Ob diese Richtung, die Markus der Rede Jesu gibt, noch weiter reicht als bis zur Erhöhung Jesu, nicht vielleicht bis zu Gedanken wie 1. Kor. 3, 16, läßt sich aus dem Markustexte nicht erkennen. Dagegen zeigt sich das deutlich bei Matthäus. Er begnügt sich schon in V. 41 nicht mit dem Gedanken, daß die Weingärtner vernichtet werden und anderen Arbeitern der Weinberg ausgegeben werden wird, sondern öffnet eine Perspektive bezüglich des Erfolges von deren Tätigkeit: οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν, und deutet den Sinn des Psalmensitates in V. 43 dahin: ἀρθήσεται ἀπ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Der Weinberg, der in der Parabel das empirische Israel bedeutet, hat sich dem Verfasser umgesetzt in die Vorstellung vom geistlichen Israel, vom Reiche Gottes. Und zwar wird dieses nicht Leuten gegeben, die an Stelle der bisherigen schlechten Leiter des Volkes treten, sondern einem anderen Volke, das an Israels Stelle tritt. Selbstverständlich sind darunter die Heiden zu verstehen. Der Singular ἔθνος spricht nicht dagegen, sondern erklärt sich aus Anschluß an die Röm. 9, 25f. verwendeten Hoseastellen, vielleicht aus dem Zusammenhange des Römerbriefes selbst: καλέσω τὸν

οὐ λαόν μου λαόν μου. So tritt auch hier bei Matthäus, wie in der Parabel von der Einladung zur Mahlzeit und in der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum, die Heidenchristenheit geradezu an Stelle des ungläubigen Israel. Daß dadurch der Gedanke der Parabel völlig verschoben wird, liegt ja auf der Hand. Aber ebenso klar ist, daß die Umgestaltung des Eingangs nach Jes. 5 schon die Neigung des Schriftstellers zeigt, Israel an Stelle der geistlichen Führer des Volkes zu setzen. Da diese Umgestaltung des Eingangs auch bei Markus steht, so liegt die Vermutung nahe genug, daß auch sein Blick nicht bloß bis zu Jesu Auferstehung und himmlischer Verherrlichung geht, sondern bis zur Heidenmission.

Jülicher hat in dem Bestreben, im Markustexte Spuren einer älteren Überlieferung bloßzulegen, die zur Entdeckung der von Jesus gesprochenen „Parabel“ aus der jetzt vorliegenden Allegorie führen könnten, darauf hingewiesen, daß das Psalmenzitat in V. 10 f. arg den Zusammenhang störe: „Unter Benützung eines ganz andern Bildes wird ein vollständig neuer Gedanke V. 10 f. beigelegt: Und dieser schmählich ermordete Sohn wird glänzend restituiert werden, ein Gotteswunder wird den Verworfenen zur Hauptperson im Gottesreiche machen . . . Es steht fest, daß diese Reflexion nachträglich an die Parabel herangeschoben worden ist, sie gehört nicht in eine auf die Hierarchen gehaltene Drohrede, sie vermindert erheblich die Wucht von V. 9 und lenkt die Aufmerksamkeit auf einen anderen Punkt.“ Diese Kritik des Markustextes ist in jeder Beziehung richtig. Auch das ist richtig, daß sich von hier aus die Textform des Matthäus erklärt, der an das Psalmwort die Deutung auf den Übergang des Reiches Gottes von Israel auf die Heiden schließt, weil dadurch nicht sowohl der Gesichtspunkt der Verherrlichung Jesu, als der der Bestrafung seiner Gegner in den Vordergrund geschoben wird und somit der Hinweis auf ihren Haß und den Versuch, ihn in ihre Gewalt zu bekommen, der den Abschluß der Perikope bildet, vorbereitet wird. Bei Markus klafft zwischen dieser Schlußbemerkung und dem Psalmenzitat eine solche Lücke, daß man es versteht, wie der von der Priorität des Markustextes gegenüber Matthäus und Lukas überzeugte Kritiker auf den Gedanken kommen konnte, das Psalmenzitat sei ein späterer Zusatz, nach dessen Entfernung der Zusammenhang wiederhergestellt sei.

Aber völlig verfehlt ist es, wenn Jülicher versucht, den Lukastext, der doch von den Bedenken nicht getroffen wird, die er gegen den des Markus erhebt, nun auch als eine von diesem abhängige Form zu erklären. Er meint, Lukas habe durch V. 18 wenigstens in einem neuen Bildwort, das sich ihm durch einfache Gedankenassoziation aufdrängte, den drohenden Ton von V. 15. 16 wieder aufgenommen, ehe er von dessen Wirkung auf die Bedrohten V. 19 berichte. Jülicher verschweigt dabei

vollständig, daß Lukas das Psalmwort ja überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkt der wunderbaren Verherrlichung Jesu betrachtet. Gerade wenn wir annehmen sollten, es habe dem Lukas der Text des Markus vorgelegen, müßten wir schließen, er habe absichtlich jenen fremden Gedanken beseitigt, sofern ihm der bei Markus stehende 23. Vers des Psalmes fehlt. Dieser erst gibt Psalm 118, 22 den Sinn einer Äußerung über Jesu Verherrlichung; ohne ihn war das Wort von dem von den Bauleuten verworfenen Stein, der zum Eckstein geworden ist, ebenso leicht nach der Seite hin zu wenden, die bei Lukas in V. 19 gegeben, und bei der in der Perikope nicht die Spur eines fremden Gedankens zu finden ist. Wo findet sich nun ein vernünftiger Grund zu der Annahme, daß die Bedenken gegen den Markustext nicht sowohl auf die tadellose Form der Überlieferung, wie sie bei Lukas vorliegt, hinweisen, als vielmehr auf eine von der Theorie Jülicher geforderte, aber nirgends nachweisbare Urparabel? Nur das darf man fordern, zu erklären, wie Markus dazu gekommen sei, aus dem Lukastext seine Form herzustellen. Schon aus dem nach Jes. 5 gestalteten Eingang erhellt, daß ihm bei dieser Parabel der Gedanke von der Verwerfung Israels im Sinne gelegen haben muß, daß er also in der Äußerung Jesu an die Hierarchen aus der engbegrenzten Situation ein Wort gesehen, das die weitere Entwicklung der Heilsgeschichte im Auge gehabt hat. Und so durfte er bei dem Hinweis auf den Mord des Sohnes und der Vergeltung der Mörder nicht stehen bleiben. „Daß ihm noch mehr daran lag, die Verkehrtheit ihrer Schandpläne positiv zu erweisen, indem die Erniedrigung des Messias gerade die Vorbedingung seiner Erhöhung gewesen sei, das begreifen wir wohl.“ (Jülicher.) Somit war es das Natürlichste von der Welt, wenn er an Stelle des apokryphen Wortes, das in seiner Vorlage mit Psalm 118, 22 verbunden war, einfach den folgenden Vers des Psalmes setzte.

Damit ist der Beweis erbracht, daß auch bei dieser Parabel die ältere Tradition von einem Hinweis Jesu auf die Heidenmission nichts weiß.

c) Das Unkraut unter dem Weizen.

Nach den bisherigen Untersuchungen wird man allen Grund haben, zu vermuten, daß sich Beziehungen auf die Heidenmission auch an anderen Stellen der Parabelliteratur finden, wo man sie sonst nicht vermuten würde.

Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen Matth. 13, 24 – 30 zeigt an sich keinen Zug, der über die Situation hinauswiese, in der es gesprochen ist, also über die des jüdischen Volkes, in dem die Anhänger Jesu neben den Erfolgen seiner Predigt Personen und Richtungen entgegengesetzter Art wirksam fanden, denen entgegenzutreten sie die Neigung

hatten, wie die Sebedäusöhne den feindseligen Samaritern Luk. 9, 54. In der Deutung dieses Gleichnisses Matth. 13, 36 – 43, die offenbar späteren Ursprungs ist, wird die beschränkte konkrete Situation erweitert und verallgemeinert. „Der Acker ist die Welt“ D. 38. Das kann im Sinne des Matthäus nur von der οίκουμένη verstanden werden, in der das Evangelium allen Völkern verkündigt wird, ehe das Ende und das Gericht kommt; vgl. 24, 13 f.

d) Das Fischei.

In der Parabel vom Fischei Matth. 13, 47 – 50 handelt es sich wie in der vom Unkraut unter dem Weizen um gute und schlechte Produkte. Ohne jede Bedeutung für den Sinn der Parabel ist der Zug D. 47: καὶ ἐκ πάντων γένους συναγαγούσῃ. Daß Matthäus darunter die Angehörigen der verschiedenen Weltvölker verstanden hat, ist nach den früheren Ausführungen unzweifelhaft. Daß er erst jene Worte im Interesse dieser Deutung hinzugefügt habe, erscheint Jülicher unglaublich, da ein Zusatz bei συναγαγούσῃ nicht entbehrt werden könne. Aber es kann die ganze Wendung entbehrt werden, da zwischen der Bemerkung, daß das Neß ins Meer geworfen und daß es voll geworden sei, nicht noch die andere zu stehen braucht, daß man Fische jeder Art in dem Neße zusammengesammelt habe. So bleibt der Eindruck bestehen, daß der auf die Heidenmission zu deutende Zug erst von der jüngeren Tradition der Parabel hinzugefügt worden ist.

e) Das Senfkorn.

In der Parabel vom Senfkorn Matth. 13, 31 f. Mark. 4, 30 – 32. Luk. 13, 18 f. ist zu beachten, daß Matthäus-Markus im Unterschied von Lukas das Ungeheure der Ausdehnung des Reiches Gottes von kleinsten Anfängen an betonen. Angesichts der Ausdehnung des Christentums über alle Länder von dem kleinen palästinensischen Anfangspunkte an, ist nicht anzunehmen, daß gerade die spätere Überlieferung Anlaß gehabt habe, diesen Eindruck zu vermindern, indem es die Beschreibung des Senfkorns: ὅς . . . μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, beseitigte. Hier hat auch Jülicher den Eindruck gehabt, daß die Form des Lukas die ältere sei, daß er nicht durch Verzicht auf das μικρότερον und μέζον die Einfachheit, die sich mit dem Emporwachsen zum Baum begnügt, bloß affektiert habe. Auch aus dem Zusammenhang, in dem die Parabel bei Lukas steht, läßt sich nach Jülicher entnehmen, daß sie nicht mit Beziehung auf die Heidenmission gemeint sei, sondern auf Jesu Erfolge in Israel. Sie schließt sich an die Perikope von der Heilung des dämonischen Weibes am Sabbat Luk. 13, 10 – 17 an: καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ

κατηρχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Hierin hat der, auf den die Zusammenstellung jener von Lukas in den Zusammenhang seines Evangeliums zurückgeht, den Fortschritt des Reiches Gottes gesehen, von dem er Jesus dann in den Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig reden läßt. Eine Deutung derselben auf die Heidenmission ist auch nicht durch die folgenden Ausführungen gegeben, da das von uns S. 15 erörterte Wort in V. 29 f. von dem Zusammenkommen der Leute aus allen vier Weltgegenden zum Messiasmahle sich gar nicht auf die Heiden, sondern auf die Diasporajuden bezieht. Dagegen spricht bei Matthäus gerade der nächste Zusammenhang (V. 38) für die Deutung der Parabel auf die Heidenmission. Mit Recht spricht sich Jülicher auch für die Wahrscheinlichkeit dieser Deutung in der Markusparabel aus, da die ihm eigentümliche Wendung: ὡς τε δύνασθαι ὑπὸ τὴν κινὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατακρηνοῦν, darauf hinweist, daß jetzt noch nicht der Zeitpunkt vor dem Ende eingetreten ist, wo allen Völkern der Platz im Reiche Gottes tatsächlich angeboten worden ist.

f) Das Salz und das Licht.

Im Beginn der Bergpredigt Matth. 5, 13–16 bezeichnet Jesus seine Jünger als das Salz und das Licht der Welt.

Das Wort vom Salz hat seine Parallelen einerseits in Mark. 9, 50, andererseits in Luk. 14, 34 f. Es kann hier nicht ausgeführt werden, wie sich diese Stellen unter dem Gesichtspunkt der Parabel und Allegorie zueinander verhalten. Soviel ist gewiß, daß sie bei Markus und Lukas in einem Zusammenhange stehen, der sie nur auf Vorgänge innerjüdischen Charakters aus der nächsten Umgebung Jesu bezogen sein läßt.

Daselbe gilt in bezug auf das Wort vom Licht, das nicht weniger als drei Parallelen hat: im Zusammenhang der Gleichnisreden Mark. 4, 21 f. Luk. 8, 16 f. und Luk. 11, 33. Anders die Verwendung in der Bergpredigt. Diese selbst ist ja ganz aus der konkreten Situation herausgenommen, in der sie als Feldpredigt bei Lukas (6, 20–49) steht. Dort entspricht der zweigeteilte Inhalt dem zweigeteilten Charakter der Zuhörerschaft Jesu: Schar seiner Jünger und der Leute aus Judäa und von der Meeresküste (vgl. 6, 17). Bei Matthäus dagegen zeigt schon der Charakter des Eingangsstückes, der Makarismen, im Unterschiede von den einander entsprechenden Seligpreisungen und Weherufen in der Feldpredigt, daß hier jene Verallgemeinerung und Erweiterung der Worte Jesu vorliegt, die wir nun schon so oft bei Matthäus beobachtet haben, und in der dann die Situation des späteren Schriftstellers sich spiegelt. Die ganze Bergpredigt

führt uns trotz des in entgegengesetztem Sinne gedeuteten Wortes 7, 6, über das im nächsten Kapitel gehandelt werden wird, in die apostolische Heidenkirche mit ihrem Glauben und Leben. In diesen Zusammenhang gestellt, kann κόσμος in dem Worte vom Salz und vom Licht nicht anders gedeutet werden als in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, 13, 38: ὁ δὲ ἄγρός ἐστιν ὁ κόσμος. Was an sich gewiß das jüdische Land und Leben zum Hintergrund hatte, dem die Wahl der Bilder entstammt, ist vom ersten Evangelisten gedacht in dem Zusammenhang eines Lebens, auf den das Wort Phil. 2, 15 zielt: τέκνα θεοῦ ἁμῶνα μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.

7. Alttestamentliche Zitate.

Die Stellung der Synoptiker zur Heidenmission spiegelt sich auch in den Zitaten aus dem Alten Testament, die sie ihren Erzählungen einfügen. Es ist das bereits bei der Verwendung von Psalm 118 (117), 22. 23 in der Parabel von den Weingärtnern beobachtet worden. Man wird dabei vorzüglich die sogenannten Reflexionszitate des Matthäus ins Auge zu fassen haben.

Für Jesu erstes Auftreten in Galiläa wird Matth. 4, 14–16 die Stelle Jes. 8, 23. 9, 1 zitiert, mit der geographischen Bestimmung Γαλιλαία τῶν ἔθνων; mitten in der galiläischen Tätigkeit 12, 18–21 das deuterojesajaniſche Wort Jes. 42, 1–4, in dem die Tätigkeit des Knechtes Jahwes ausdrücklich in Beziehung gesetzt wird zur Heidenmission: κρίνιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ . . . καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν. Umgekehrt wird 13, 14 f. der Gedanke von Jes. 6, 6. 10 herangezogen, um das Wort von der verstockenden Wirkung der Parabelrede für Israel zu bestätigen, sodaß in diesen drei Stellen genau der wiederholt bei Matthäus ausgesprochene Gedanke von der Verwerfung Israels und von seinem Ersatz durch die Heiden zum Ausdruck kommt. In allen drei Fällen sind die Zitate Sondergut des Matthäus; sie fehlen bei Markus wie bei Lukas. Es handelt sich also jedenfalls nur um ein Stück der jüngeren Überlieferung; davon zu schweigen, daß die ganze Partie über die verstockende Wirkung der Parabeln überhaupt nicht der ältesten Überlieferung angehört.

Anders steht es bei der Verwendung des Wortes Jes. 56, 7 in der Geschichte von der Tempelreinigung Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15–17. Luk. 19, 45. 46. Das Wort in seiner ganzen Ausdehnung: ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, findet sich nur bei Markus; das πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν fehlt bei Matthäus und Lukas, das κληθήσεται bei Lukas allein. Der Zusammenhang der Geschichte hat mit

den Heiden nichts zu tun. Spielte die Szene auch im Heidenvorhof, so hat doch keiner der Erzähler das namhaft gemacht. So ist es denn wahrscheinlich, daß Markus die jüngere Überlieferung repräsentiert. Ob nun der Umfang seines Zitates damit zusammenhängt, daß er dem Ereignis den Charakter einer Belehrung des Volkes gibt und deshalb das alttestamentliche Wort im ganzen Umfang aus der Bibel anführt, oder damit, daß er auf die Bestimmung der Heiden zum Heile hinweisen will, wage ich nicht zu entscheiden. Letzteres würde jedenfalls nicht aus dem Rahmen seiner Darstellung herausfallen. Jedenfalls hat auch hier wieder der angebliche Pauliner Lukas nichts von den universalistischen Zügen, die sich bei den beiden ersten Synoptikern finden.

8. Die Kindheitsgeschichten.

Als Zeichen einer Einwirkung der Heidenmission auf die synoptische Darstellung bezeichnet Harnack die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande bei Matthäus und gewisse mit leiser Hand eingefügte Färbungen bei Lukas. Es scheint mir, daß damit die Sachlage nicht ganz zutreffend gekennzeichnet ist.

Was Matthäus betrifft, so erweckt die von Abraham, dem Stammvater Israels, ausgehende Genealogie Matth. 1, 1–17 den Eindruck, daß von Jesus gerade als vom Messias der Juden gehandelt werden solle. Gewiß ist das die Meinung dessen gewesen, der die Genealogie komponiert hat. Daß dieser aber nicht der Verfasser der folgenden Erzählung von der jungfräulichen Geburt Jesu gewesen sein kann, ergibt sich daraus, daß für einen Jungfrausohn eine Genealogie, die nicht die der Mutter ist, nicht komponiert worden sein kann. Nun geht die Genealogie bei Matthäus durch Josef auf Jesus, ist aber dadurch mit der Geschichte von der jungfräulichen Geburt in Übereinstimmung gebracht worden, daß statt der stereotypen Wendung bei den Gliedern der Ahnenkette: Ἀ ἐγέννησεν τὸν Β, an τὸν Ἰωσὴφ angeschlossen wird: τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἧς ἦν ἐκ γένου τοῦ Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. Damit ist klar, daß der Verfasser des Evangeliums nicht den judenchristlichen Standpunkt einnimmt, nach dem Jesus der Sohn des Davididen Josef ist, sondern den heidenchristlichen, nach dem der Gottessohn vom heiligen Geist aus der reinen Jungfrau Maria erzeugt worden ist. Es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhange die anderswo bereits von mir begründete Ansicht noch einmal auszuführen, daß die Ansicht von der Jungfrauengeburt sich nicht aus Jes. 7, 14 entwickelt hat, sondern daß man für die auf dem Boden der griechischen Welt gewachsene Anschauung erst nachträglich in Jes. 7, 14 nach der Übersetzung der LXX den Schriftbeweis gefunden hat; Matth. 1, 22 f.

Die Geschichte von der jungfräulichen Geburt Matth. 1, 18–25 gehört nun demselben Erzähler an wie das ganze zweite Kapitel des Matthäus, obenan die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande 2, 1–12. Deren Wurzeln ruhen nicht bloß in hellenischem Boden, sondern auch in jüdischem: messianische Anschauungen wie Jes. 60, 3. 6 (πορεύονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου, καὶ ἔθνη τῇ λαμπρότητί σου. πάντες ἐκ Σαβὰ ἥξουσιν φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴουσιν) und Psalm 72 (71), 10 f., Legenden wie die Hiobsgeschichten¹ haben dazu beigetragen. Aber gerade diese jüdischen Quellen sprechen den Gedanken, daß es sich um Heiden handelt, am schärfsten aus, und so ist es nicht zweifelhaft, daß der Verfasser des ersten Evangeliums die Geschichte von der Anbetung der Weisen wie eine Realweisagung angesehen hat auf die in seiner Zeit vorliegende Tatsache des Heidententums.

Von einer eigentlichen Parallele zu diesen Geschichten im dritten Evangelium kann nicht die Rede sein. Die Genealogie Jesu Luk. 3, 23–38 ist kein Bestandteil der Kindheitsgeschichte, sondern hängt aufs engste zusammen mit dem Bericht von der Taufe Jesu, die nach der göttlichen Stimme für ihn den Tag der Geburt zum Sohne Gottes bedeutete. Daneben steht die Genealogie als das Dokument für Jesu irdische Ahnenreihe. Aus diesem Zusammenhange ergibt sich, daß das Zurückführen des Geschlechtes Jesu über Abraham hinaus bis auf Adam nichts zu tun hat mit dem angeblich universalen Charakter des dritten Evangeliums, so daß die Genealogie selbst schon ein Anzeichen für die heidenchristliche Richtung des dritten Evangeliums wäre. Auf diesen Gedanken konnte nur die rein äußerliche Vergleichung der beiden Genealogien führen ohne Berücksichtigung des verschiedenen Zusammenhanges, in dem sie auftreten.

Was nun die Kindheitsgeschichte des dritten Evangeliums betrifft, so hat sie im Unterschied von der bei Matthäus ausgeprägt judenchristlichen Charakter. Es zeigt sich das nicht bloß im Stil, der deutlich auf ein semitisches Original zurückweist, sondern vor allem in der Beurteilung Jesu als Sohn des Davididen Josef. Wie nun die Hand des letzten Herausgebers, analog dem Eingriffe in die Genealogie des Matthäus, durch den Zusatz des ὡς ἐνομίζετο Luk. 3, 23 die Ansicht von der jungfräulichen Geburt Jesu mit der von seiner Josefsohnschaft in Einklang zu bringen versucht hat, so hat er auch zu der Perikope von dem Besuch des Engels Gabriel bei Maria in 1, 34–37 einen Zusatz gemacht, durch den der Widerspruch mit der von hellenischem Gebiete stammenden Perikope Matth. 1, 18–25 beseitigt werden sollte. Diese Zusätze in Luk. 1 und 3 ergeben

¹) Vgl. meine Schrift: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 192.

sich so deutlich als von späterer Hand stammend, daß dadurch der jüden-christliche Charakter der bearbeiteten Berichte nur um so deutlicher erwiesen wird.

Auf völligem Mißverständnis beruht es endlich, wenn man in der Botschaft des Engels von der Geburt Jesu 2, 11: *χαρὰ μεγάλη παντὶ τῷ λαῷ*, einen Hinweis auf die Völkerwelt sehen will, obwohl sich *λαός* in Luk. 1, 17. 68. 77. 2, 32 immer nur auf Israel bezieht. Noch weniger liegt Anlaß vor, in dem Engelgesang 2, 14: *ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἀνθρώποις εὐδοκία*,¹ einen Hinweis auf die Heidenmission zu sehen. Überdies ist dieser Hymnus wie die drei anderen in den beiden Anfangskapiteln des Evangeliums offenbar jüdischen Ursprungs, und so kann die Wendung 2, 32: *ὥς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*, die sich übrigens nicht auf einen persönlichen *σωτήρ*, sondern auf das *σωτήριον τοῦ θεοῦ* bezieht, nicht anders beurteilt werden wie parallele Ausführungen im Deuterojesaja.

Das zweite Evangelium besitzt keine Kindheitsgeschichte. Ich habe den Nachweis zu führen gesucht,² daß eine solche vorhanden gewesen, aber mit dem Anfang des Evangeliums verloren gegangen sei. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sie der bei Matthäus geglichen. Das würde zu den bisherigen Resultaten unsrer Untersuchung über die Stellung der Synoptiker zur Frage nach der Heidenmission stimmen.

9. Die Salbung in Bethanien.

Die Geschichte von der Salbung in Bethanien Matth. 26, 6–13, Mark. 14, 3–9 schließt mit einer Verteidigung des liebenden Weibes durch Jesus, in der es dann zuletzt heißt: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, λαληθήσεται καὶ ὁ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον αὐτῆς*. Für unsere Frage ist es ohne Bedeutung, ob hier von der Predigt des Evangeliums oder dieses Evangeliums die Rede ist; auch die anderen Abweichungen des Markus von Matthäus können außer Betracht bleiben. Sicher ist, daß hier auf die Predigt unter den Heiden hingewiesen wird, wie in Matth. 24, 14 und Mark. 13, 10. Eine wirkliche Parallele zu unserer Geschichte bietet Joh. 12, 1–8. Dort fehlt bei allem sonstigen Parallelismus gerade dieser Schlußvers, und das dient nicht eben dazu, seine Stellung zu sichern. Bei Lukas ist eine direkte Parallele überhaupt nicht vorhanden. Die an ganz

¹) Vgl. meine Abhandlung, Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luk. 1 u. 2: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1906. Jahrg. VII. S. 304 ff.

²) Vgl. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker: Zeitschrift f. d. ntst. W. 1904. Jahrg. V. S. 314 ff.

anderer Stelle stehende Geschichte von der großen Sünderin, Luk. 7, 36 – 50, ist inhaltlich so verschieden, daß es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um ein anderes Ereignis handelt. Wäre das nicht der Fall, so würde es erst recht auffallend sein, daß der Bericht für das Schlußwort bei Matthäus und Markus kein Äquivalent hätte.

Das Fehlen der Bethanienperikope bei Lukas pflegt man vielfach kurzer Hand damit zu erklären, daß er schon die Perikope von der großen Sünderin gebracht habe. Aber weshalb hat er diese gebracht, wenn in seiner Grundschrift bereits jene andere Geschichte stand? Und wenn die von ihm gewählte Rezension mehr paßte, weshalb hat er sie nicht an die Stelle gesetzt, wo in der Grundschrift jene Erzählung ihren festen Platz hatte? Dazu kommt, daß sie im vierten Evangelium an früherer Stelle, vor Jesu Einzug in Jerusalem, steht. Alle diese Schwierigkeiten heben sich bei der Voraussetzung, daß die Salbungsgeschichte von den beiden ersten Synoptikern in die Grundschrift eingefügt sei. Das ist auch Wellhausens Ansicht, der noch bemerkt, die Jesu in den Mund gelegte feierliche Versicherung, daß auch diese Geschichte zum Evangelium gehöre, erwecke doch den Argwohn, daß das nicht immer der Fall gewesen sei.

Somit muß Matth. 26, 13, Mark. 14, 9 aus der älteren Überlieferung ausscheiden und der jüngeren zugewiesen werden, in der sie bei Matthäus und Markus genug Parallelen hat.

10. Der Hauptmann unter dem Kreuze.

Wie das Matthäusevangelium die Geschichte des Lebens Jesu damit beginnt, daß die heidnischen Magier aus dem Morgenlande kommen, den neugeborenen König der Juden anzubeten, so berichtet es, wie nach seinem Tode, nachdem die Natur in mächtigen Explosionen ihr Urteil abgegeben, eine Heidengemeinde unter dem Kreuz sich gläubig zu Jesus bekannt hat; 27, 54: ὁ δὲ ἑκατοντάρχης καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν φόδρα, λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. Der Sinn dieses Bekenntnisses will aus dem Zusammenhang der Darstellung des Matthäus verstanden sein, unter Fernhaltung von Erwägungen, die keinen anderen Zweck haben, als die Worte des heidnischen Soldaten geschichtlich begreiflich zu machen. Das Gegenstück zu dem Bekenntnis der heidnischen Gemeinde unter dem Kreuze ist offenbar die Synedriumsverhandlung 26, 57 – 68. Hier fordert V. 63 der Hohepriester Jesus auf: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ ἢ οὐ εἰ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Und nachdem Jesus V. 64 eine bejahende Antwort gegeben, berichtet der Erzähler V. 65 f.: τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν·

τί ἐτι χρεῖαν ἔχομεν μαρτύρων; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν· τί ὑμῖν δοκεῖ; οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Aus dieser Verhandlung ergibt sich, was der Evangelist unter ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ verstanden hat; es ist die pharisäische Gottessohnschaft. Durch diese macht sich Jesus Gott gleich und lästert ihn. Das ist das Urteil der Juden. Die Heiden dagegen erkennen diese Gottessohnschaft an, beten also Jesum an. So spiegelt sich in dem Bericht vom Leiden und Tode Jesu bei Matthäus der bei ihm so oft wiederkehrende Gedanke, daß Israel Jesum verworfen habe, während sich die Heiden zu ihm bekannt.¹

Bei Markus ist die Sachlage wesentlich die gleiche; nur erscheint bei Matthäus alles noch gesteigert. Statt der um den Hauptmann sich scharenden heidnischen Gemeinde ist es bei Markus nur der Hauptmann selbst, der bekennet: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ; Matthäus hatte überhaupt vermieden, Jesus als Menschen zu bezeichnen. Anlaß zu diesem Bekenntnis sind bei Markus nicht die wunderbaren Ereignisse Matth. 27, 51–53, die bei ihm, von dem Zerreißen des Vorhangs abgesehen, überhaupt gar nicht stehen, sondern das Verschwinden Jesu selbst. Es läßt sich nicht leugnen, daß für die Worte D. 39: ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευεν, der vorhergehende Vers vom Zerreißen des Vorhangs im Tempel störend, daß in der Parallele bei Lukas die Anordnung des Stoffes natürlicher ist. Überdies ist auch nicht recht einzusehen, wie das Sterben Jesu mit seinem vergeblichen Ruf nach göttlicher Hilfe Anlaß zum Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft sein konnte. Dem Bekenntnis des Heiden unter dem Kreuze entspricht wesentlich wie bei Matthäus die Verurteilung Jesu durch das Synedrium.

Ganz anders stellt sich die Sache bei Lukas dar. Bei ihm ist es, wie bei Markus, der Hauptmann allein, der das Bekenntnis ausspricht. Dabei aber heißt es D. 48: καὶ πάντες οἱ συνπαρεγόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γινόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη. Das jüdische Volk erscheint hier also keineswegs als gegen Jesus fanatisiert. Es ist das um so weniger zufällig, als von Spottreden des Volkes unter dem Kreuze, wie Matth. 27, 39 f., Mark. 15, 29 f. davon berichten, die Darstellung des Lukas nichts weiß. Das Bekenntnis des Hauptmanns lautet nun Luk. 23, 47 in charakteristischem Unterschied von den beiden ersten Synoptikern; ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν, und zwar schließt es sich an den Bericht, wie Jesus sterbend seine Seele in die Hände seines Vaters übergeben hat. Damit ist ein religiöses Bekenntnis zu Jesus nicht gegeben, sondern nur die Aussage, daß er schuldlos sei. Es ist nun auch

¹) Vgl. auch die Episoden von des Pilatus Weib und dem Händewaschen des Landpflegers Matth. 27, 19. 24 f.

zu beachten, daß bei Lukas das jüdische Gegenstück zu einem religiösen Bekenntnis des Hauptmanns fehlt. Die Verhandlung vor dem Synedrium hat bei ihm ein ganz anderes Aussehen als bei den ersten Synoptikern. Eine eigentliche Gerichtsverhandlung fehlt. Was 22, 66–71 berichtet wird, ist kein Tribunal mit Zeugenaufnahme und Urteilsabgabe, sondern lediglich eine Versammlung, in der festgestellt werden soll, unter welcher Anklage man Jesus dem Pilatus, der ja auch allein das *jus gladii* hatte, überantworten solle. Was sie nun feststellen, ist, daß sich Jesus selbst als Χριστός, als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, bezeichnet hat. Was „Gottes Sohn“ hier bedeutet, ergibt sich einerseits daraus, daß von einer Schuld der Gotteslästerung nicht die Rede ist, andererseits daraus, daß die Synedristen Jesum dem Pilatus vorführen mit der Beschuldigung 23, 2: τοῦτον εὐραμεν διατρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι δίδónαι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι. Es fehlen hier also alle Voraussetzungen für das Bekenntnis des Hauptmanns nach Matthäus und Markus. Daß die Synedriumsitzung bei diesen, wo das Synedrium sich gebärdet, als hätte es noch das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, ebensowenig geschichtlich ist wie die Verurteilung auf Gotteslästerung, weil Jesus sich als Gottessohn bezeichnet habe, darf wohl feststehen. Dann wird das Gleiche gelten von dem heidnischen Gegenstück dazu, dem Glaubensbekenntnis des Hauptmanns zu Jesus als dem Sohne Gottes. Somit hat der dritte Evangelist auch hier die älteste Überlieferung bewahrt, und in ihr findet sich kein Hinweis auf das gläubige Heidentum.

II. Schluß.

Das Resultat unserer Untersuchung ist ein viel weniger konservatives als das Harnacks, der der Meinung ist, die beiden ersten Synoptiker hätten fast überall der Versuchung widerstanden, den Gedanken an die Heidenmission in die Worte und Geschichte Jesu hineinzutragen. Sie sind dieser Versuchung vielmehr sehr oft erlegen, vermutlich auch an Stellen, wo die Textgestalt selbst kein deutliches Anzeichen für diese Sachlage gibt.

Anders steht es beim dritten Evangelisten. Harnack gibt wohl der Empfindung Ausdruck, daß im Lukasevangelium auffallend wenige solcher Beeinflussungen sich zeigen, daß es gelegentlich vorsichtiger im Ausdruck sei als die beiden ersten. Aber wie viel weniger es die Beeinflussung durch die spätere Geschichte zeigt, das hat Harnack, gebunden durch seine Ansicht über das Verhältnis der Synoptiker zueinander, nicht deutlich gemacht. Wir finden bei Lukas oft die ältere Überlieferung, wo sich bei den beiden die jüngere gerade dadurch erkenntlich macht, daß sie Beziehungen auf die Heidenmission haben, die bei jenen fehlen. Es ist begreiflich, daß man,

geleitet durch die Annahme, Lukas habe das paulinische Evangelium, universalistische Züge gewittert hat, wo sie sich tatsächlich nicht finden. So z. B. in der Perikope von Petri Fischezug Luk. 5, 1–11.¹ Im übrigen kann diese Perikope keinen Anspruch darauf erheben, zur synoptischen Grundschrift zu gehören; sie zerreißt vielmehr deren offenbaren Zusammenhang; vgl. Luk. 4, 44 mit 5, 12. Auch die zweite Hälfte der Perikope von Jesu Aufenthalt in Nazareth Luk. 4, 23–30 (ausgeschlossen V. 24) gehört nicht in den ursprünglichen Zusammenhang.² Ob die dort ausgesprochenen Gedanken über Bevorzugung der Heiden vor den Juden erst Ansichten jüngerer Tradition sind, ist allerdings eine andere Frage. Völlig unerträglich erscheint es mir, wenn man die Parabel vom verlorenen Sohn Luk. 15, 11–32 auf Juden und Heiden deutet und den 70 Sendboten 10, 1 eine Beziehung auf die 70 Weltvölker gibt. Darüber wird später noch zu reden sein.

Ist nun die Beziehung auf die Heidenmission an so vielen Stellen der älteren Überlieferung geschwunden, so ist damit allerdings noch nicht der Beweis geführt, daß sie überhaupt nicht im Horizonte Jesu gelegen habe. Man glaubt nun aber nachweisen zu können, daß die ältere Überlieferung die Heidenmission bei Jesus und seinen Jüngern geradezu ausschließe. So urteilt man besonders über gewisse Ausführungen des ersten Evangeliums, von dem doch die bisherige Untersuchung gerade das Resultat gebracht hat, daß es am entschiedensten für die Heiden und gegen Israel eintrete. Dagegen soll das dritte Evangelium, das sich nach den Resultaten unserer Untersuchung so oft im Kreise Israels hält, wo die beiden ersten Synoptiker in das Gebiet der Heidenwelt bergreifen, jene Beschränkung der Predigt des Evangeliums auf die Juden nicht haben. — Das führt zu Problemen, die erst erledigt sein müssen, ehe man die Hauptfrage an der Wurzel angreift.

¹⁾ Vgl. z. B. Holzmann z. d. St. S. 334 f.

²⁾ Vgl. S. Pitta, Streitfragen der Geschichte Jesu S. 11 ff.

Zweites Kapitel.

Scheinbarer Ausschluß der Heidenmission in der synoptischen Überlieferung.

1. Das kananäische Weib.

Für die Bestimmung des Verhältnisses Jesu zur Heidenmission findet man in der Perikope vom kananäischen Weibe, bezw. der Syrophönizierin, Matth. 15, 21–28, Mark. 7, 24–30 einen der wichtigsten Anhaltspunkte, und zwar nach der Seite hin, daß Jesus seine Bestimmung einzig als eine solche für Israel aufgefaßt und nur ausnahmsweise und gleichsam gezwungen sich mit den Heiden überhaupt nur berührt habe. Um den Versuch einer Bekehrung der Heidin zu Gott handelt es sich nicht einmal, sondern nur um die Heilung ihrer Tochter; und auch das scheint Jesus zu verweigern, da sie Heidin sei. So viele Bedenken sich von vornherein gegen eine solche Geschichte erheben, so bleibt doch andererseits die Tatsache in Kraft, daß die Beschreibung eines so exklusiven Verhaltens um so gewisser auf sichere Überlieferung zurückgehen müsse, als die spätere Zeit von sich aus das Bild eines solchen Verhaltens Jesu gar nicht hätte entwerfen können. Um so wichtiger ist es, diese Perikope einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehen. Es wird sich zeigen, daß die Kritik hier noch manches unerledigt gelassen hat.

Zunächst ist im Auge zu behalten, daß diese Perikope bei Lukas nicht steht. Man ist schnell mit der Erklärung bei der Hand, daß er sie gestrichen habe, da sie zu dem universalistischen Charakter seines Evangeliums nicht passe. Dieses Urteil könnte nur dann zutreffen, wenn sie von Lukas allein ausgeschieden wäre aus einem Zusammenhange, der sich sonst bei ihm findet. Aber das ist nicht der Fall. Der ganze Abschnitt Matth. 14, 22–16, 12, Mark. 6, 45–8, 26 fehlt bei Lukas, und zwar zeigt die gemeinsame Anlage der Synoptiker, daß er nicht als ein Bestandteil der synoptischen Grundschrift gelten kann, sondern nur als ein die ursprünglichen Zusammenhänge störender Einschub,¹ ganz entsprechend der großen Einschaltung bei Lukas 9, 51(56)–18, 14. Mithin kann nicht davon die Rede sein, daß Lukas infolge seines Universalismus die Perikope vom kananäischen Weibe ausgeschaltet habe, sondern daß sie einer uns unbe-

¹) Streitfragen der Geschichte Jesu S. 48f.

kannten Quelle entstamme, über deren Ursprung und geschichtlichen Wert das Urteil nicht so ohne weiteres feststeht, daß man die Darstellung unsrer Perikope zum sicheren Ausgangspunkt für eine Untersuchung über Jesu Stellung zur Heidenmission wählen könnte.¹

Sodann ist es für die Untersuchung von größter Bedeutung, von welcher der beiden Rezensionen dieser Geschichte man den Ausgang nimmt, von der des Matthäus oder der des Markus. Durchweg legt man ersteren zugrunde. Hier zeigt sich wieder, welches Übergewicht Matthäus noch immer trotz aller kritischen Gegenbemerkungen über die anderen Synoptiker hat. Wir werden die durch den kirchlichen Unterricht, der Matthäus durchweg bevorzugt, erhaltenen Eindrücke so leicht nicht wieder los. Wie der Bericht des Matthäus über den Tag von Caesarea Philippi, trotz der weithin anerkannten Bedenken seiner von Markus und Lukas abweichenden Darstellung, noch immer ausschlaggebend geblieben ist für die kritische Auffassung dieses Ereignisses,² wie eine ernstliche Skepsis gegen den Bericht des Matthäus von Jesu Versuchung zugunsten des lukanischen, abgesehen von meiner Abhandlung,³ kaum vorhanden ist — so steht es auch bei der Geschichte vom kananäischen Weibe. Von Jugend auf gewöhnt, dieses Evangelium am Sonntag Reminiscere als die einzige in Betracht kommende Darstellung des Ereignisses ins Auge zu fassen, hat man den Bericht bei Markus zumeist durch die Brille des Matthäus angesehen, was ihm nicht zum Vorteil gedient hat. Gewiß spricht Zahn die allgemeine Ansicht aus, wenn er erklärt:⁸ „Die Darstellung des Ringens der Kananäerin mit Jesu ist von unvergleichlicher Lebhaftigkeit. Die Beteiligung des Erzählers, welchem diese Geschichte gemäß dem Zweck seines Buches besonders wichtig sein mußte, spiegelt sich darin wieder. — Eines der wenigen Stücke, in welchen Markus trotz einiger Spuren selbständiger Kenntnis (7, 24. 29f.) an dramatischer Lebendigkeit weit hinter Matthäus zurücksteht.“ Nur ist damit nicht gesagt, daß diese dramatische Lebendigkeit das sichere Zeichen für das höhere Alter seiner Überlieferung ist. Bei seiner Darstellung der Versuchungsgeschichte, die diejenige des Lukas an dramatisch wirksamem Aufbau weit übertrifft, hat sich diese Steigerung als Werk der schriftstellerischen Kunst des ersten Evangelisten herausgestellt, das zu zerstören Lukas keinen Anlaß hatte. Ähnlich könnte auch bei der Perikope vom kananäischen Weib das Verhältnis zwischen der Darstellung des Matthäus und Markus liegen, und bei dem günstigen Urteil, das Markus in der kritischen Theologie gerade gegenüber von Matthäus noch immer genießt, ist es doppelt auffallend, wie sich in diesem Falle auf einmal

¹) Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 115 ff.

²) Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 S. 1 ff.

³) Das Evangelium des Matthäus S. 521.

das Verhältnis umkehrt. Dabei ist doch nicht zu zweifeln, daß im großen und ganzen der große Einschub in Matthäus und Markus bei letzteren den Eindruck größerer Ursprünglichkeit macht; vgl. z. B. das Fehlen der Geschichte vom Seewandeln des Petrus Matth. 14, 28 ff. bei Markus, und umgekehrt das Fehlen der beiden Heilungsgeschichten Mark. 7, 32–37. 8, 22–26 bei Matthäus, zumal da die letztere klarmacht, wie es zu der Einschaltung der großen Partie gekommen ist. Unter diesen Umständen muß der Vergleich der beiden Rezensionen der Geschichte vom kananäischen Weib mit besonderer Vorsicht geführt werden.

Die Verschiedenheit des Handelns Jesu mit dem Weibe in den beiden Berichten hängt aufs engste zusammen mit der Verschiedenartigkeit der Situation, wo sich die Szene abspielt. Nach Matthäus verläßt Jesus das galiläische Gebiet und entweicht in die Richtung der Gegend von Tyrus und Sidon. Auf dieser seiner Wanderung kommt es zur Begegnung mit der Kananäerin. Anders bei Markus, wo Jesus, nachdem er Galiläa verlassen, in die Grenzen von Tyrus sich begibt und dort in einem Hause Unterkunft findet, von dem Wunsche erfüllt, einmal von dem Volke ungestört zu bleiben. Wie nach Ansicht des Evangelisten die Lage vorzustellen ist, ergibt sich aus zwei Parallelen: Als die Zwölfe von ihrer Missionsreise zu Jesus zurückkommen, heißt es 6, 31: καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν. Nachdem Jesus auf dem Berge die Zwölfe zu seiner nächsten Umgebung ausgewählt hatte, berichtet 3, 20 f.: καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μήτε ἄρτον φαγεῖν· καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξήλθον κρατῆσαι αὐτόν.¹ Beide Male also will Jesus mit den Jüngern vom Volke unbehelligt bleiben, damit sie wenigstens in Ruhe ihr Brot essen können.

Das ist natürlich auch der Gedanke, als Jesus in das Haus im Gebiete von Tyrus eintrat mit der Absicht: οὐδένα ἠθέλησεν γνῶναι. Diese seine Absicht wird vereitelt durch ein Weib, das eine dämonische Tochter hat und, nachdem sie von Jesu Anwesenheit Kunde erhalten, sich sofort in das Haus drängt mit der Bitte um Hilfe: εἰσελθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἠρώτα αὐτόν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ θυγατρὸς αὐτῆς. Aus dieser Situation will das Wort Jesu an das Weib verstanden werden: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα· οὐ γὰρ ἐστὶν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν. Dieses Wort hat überhaupt gar keinen bildlichen Charakter, sondern bedeutet

¹) Vgl. zur Erklärung von V. 21 meine Ausführungen: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 S. 128.

nichts anderes als: laß doch erst meine Jünger essen; sie können doch nicht, ehe sie satt geworden sind, ihr Brot den Hündlein unter dem Tische überlassen und sich mit mir zu deiner Wohnung hinbegeben. Daß Jesus seine Jünger τέκνα nennt, hat gerade im zweiten Evangelium seine Parallele; Mark. 10, 24: τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. An unsrer Stelle ist der Ausdruck dadurch veranlaßt, daß Jesus als der Hausvater in der Mitte der Seinen zu Tische liegt.

Von hier aus erklärt sich aufs einfachste, wie das Weib dazu kommt, auf Jesu Bemerkung zu antworten: ναί, κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν παιδιῶν. Sie findet Jesu Verlangen durchaus gerechtfertigt; sie will durchaus nicht, daß er und seine Jünger das Mahl ihretwegen abbrechen. Es ist das ja auch gar nicht nötig. Ihr kann auch ohne das Hilfe werden; gerade so wie es der Hauptmann von Kapernaum meinte in der der unsrigen vielfach verwandten Erzählung: κύριε, μὴ κύλλου· οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰέλθῃς· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω τὸ παῖς μου. Die Hündlein unter dem Tische essen, ohne daß die Kinder aufhören, von den Brosamen, die zu ihnen herunterfallen. Dieses überraschende Eingehen auf Jesu Wort, das nicht sowohl ein Zeichen besonderer Demut ist, als vielmehr, wie beim Hauptmann zu Kapernaum, des Glaubens an Jesu in die Ferne wirkende Wunderkraft, wird durch Erfüllung belohnt; V. 29: καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξέληλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.

Man sieht, daß in dieser Darstellung der Geschichte die Beziehung Jesu zu den Heiden nicht einmal berührt wird.¹ Nur in einer in den Zusammenhang merkwürdig eingeschobenen Bemerkung V. 26a zeigt sich dieser Gesichtspunkt: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Sie unterbricht den Satz εἰσελθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ — καὶ ἡρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς gerade in seiner Mitte. Man sollte erwarten, die Bemerkung über die Herkunft des Weibes würde in V. 25 bei ihrem Auftreten gestanden haben, oder hinter V. 26 unmittelbar vor der Antwort Jesu. Die jetzige Stellung erweckt den Eindruck, daß die Worte eine Randglosse gewesen, die an unrichtiger Stelle in den Text aufgenommen worden ist. Jedenfalls hat derjenige, von dem sie stammt, es für nötig gehalten, auf den Charakter der Frau als Heidin hinzuweisen, vermutlich weil sich daraus die Antwort erklären würde, die Jesus ihr gegeben. Es ist gezeigt worden, daß zur

¹) Man mag hieraus abnehmen, was von den Ausführungen E. Wendlings, Die Entstehung des Markus-Evangeliums S. 79 ff., zu halten ist, der mit dem Satz beginnt: „Die Erzählung von der Phönizierin ist ein ausgesprochenes Tendenzstück. Jesus tritt hier zum ersten und einzigen Male in Berührung mit der griechischen Nationalität!“

Erklärung dieser Antwort lediglich die Situation Jesu im Hause bei der Mahlzeit genügt. Es muß also ein außerhalb der Sache liegendes Motiv sein, das Anlaß zu diesem Zusatz gewesen ist. Dieses Motiv liegt im Berichte des Matthäus.

Die Antwort Jesu an das kananäische Weib lautet bei Matthäus fast ebenso wie bei Markus; M. 26: οὐκ ἔστιν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. Aber es fehlt jeder Hinweis auf eine Situation, wie die ist, aus der bei Markus das Wort hervorstößt; befindet sich doch Jesus mit seinen Jüngern nicht zu Hause bei Tisch, sondern unterwegs. Daraus erklärt es sich, daß Matthäus die ersten Worte der Antwort Jesu bei Markus: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, nicht hat. Vor allem aber ergibt sich, daß seine Antwort einen völlig anderen Sinn bekommt; daß sie nicht wörtlich aufgefaßt werden kann, sondern bildlich gedeutet werden muß. Das Weib hindert ja gar nicht, daß die Kinder ihr Brot bekommen, und veranlaßt nicht, es den Hunden zu überlassen. Sie bittet Jesus, ihre Töchter gesund zu machen. Das schlägt ihr Jesus ab mit der Bemerkung, man solle den Kindern das Brot nicht nehmen. Brot geben soll also ein bildlicher Ausdruck sein für Wunderhilfe leisten. Dann muß „Kinder“ Bezeichnung sein für die υἱοὶ τῆς βασιλείας Matth. 8, 12, die Juden; und κυνάρια für die Heiden. [Daß das Bild passe, kann man nur sehr mit Einschränkung zugestehen.] Handelt es sich um Befriedigung der Bedürfnisse eines Armen, so wäre das Bild vom Brot am Platze; aber bei der Heilung eines dämonischen Menschen ist es ganz unbegreiflich. Wenn man die Heiden als κύνες bezeichnete, so könnte man sich höchstens darüber wundern, daß Jesus sich eines solchen Schimpfnamens bedient habe. Rein unverständlich aber ist es, wie er das Diminutiv κυνάριον verwenden konnte. Endlich ist es durch nichts veranlaßt, anzunehmen, daß Jesus durch die Hilfe, die er der heidnischen Kranken leistete, denjenigen die Hilfe entzogen habe, die ein erstes Recht darauf hatten. Und so ist auch des Weibes Antwort unmotiviert, daß die Hündlein nur die Brotsamen begehren, die von dem Tisch ihrer Herren fallen.

Für alles dieses gibt es keine andere Erklärung, als daß Matthäus die Darstellung des Markus voraussetzt, die er bildlich verstanden hat, da ihm ihr Zusammenhang mit der Situation bei Markus nicht klar war. Die vielgepriesene dramatische Darstellung des Matthäus bedeutet hier gerade wie bei der Versuchungsgeschichte eine starke Alteration der ursprünglichen Überlieferung.¹ Die Verlegung der Szene aus dem Hause auf

¹) So auch J. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I S. 317: „Eine bewusste Umgestaltung durch Matthäus scheint vorzuliegen, wenn in umständlicher und steigender Weise sowohl das stürmische Bitten des Weibes wie der langsam erlahmende Widerstand Jesu geschildert sind.“

die Straße gab zweifellos Gelegenheit zur Entwicklung höchst wirksamer Situationen. Anlaß zu einer solchen Variation der Erzählung mochte die Geschichte von der Blindenheilung bei Jericho (Matth. 20, 29 – 34, Mark. 10, 46 – 52, Luk. 18, 35 – 43) gegeben haben. Hier findet sich ebenfalls ein in zwei Szenen geteilter Verlauf: die ersten Rufe des Blinden aus der Ferne finden keine Erhörung, ein Zwischenmoment tritt ein mit einer Bemerkung über das Ärgerliche des Nachschreiens, dann folgt das Vortragen der Bitte des Kranken vor Jesus selbst und die gewährte Hilfe. Diese überraschende Ähnlichkeit mit der Perikope von der Blindenheilung hat die vom kananäischen Weib nur in der Rezension des Matthäus; Markus hat nichts davon. Das gilt nun auch in bezug darauf, daß das Weib Jesum gerade so wie der Blinde anruft: ἐλέγόν με, κύριε υἱὸς Δαυείδ. Bei Markus wird Jesus weder als Sohn Davids angeredet, noch um Erbarmen gegen die Bittstellerin angefleht; sie bittet ohne weiteres, Jesus wolle das δαιμόνιον von ihrer Tochter austreiben. Ebenso berührt sich die matthäische Darstellung mit der Geschichte von der Blindenheilung darin, daß Jesus die Heilung auf den Glauben der Betreffenden zurückführt, während er Mark. 7, 29 nur sagt: διὰ τοῦτον τὸν λόγον, ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου τὸ δαιμόνιον.

So ergibt also eine genauere Untersuchung, daß die scheinbar sehr alte Überlieferung, wonach Jesus einer Heidin seine Hilfe weigert und damit eine durchaus negative Stellung zur Heidenmission einnimmt, im Gegenteil die jüngere ist. Die Erkenntnis des Prozesses, durch den sie zu Wege gekommen ist, macht es auch begreiflich, wie zur Zeit der Heidenmission ein solcher Bericht entstehen konnte. Es ist daran festzuhalten, daß das Wort: „Es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen und es vor die Hündlein zu werfen“, der alten Überlieferung angehört. Das ist nicht im Zeitalter der Heidenmission entstanden, sondern nur mißverstanden worden, sofern es nicht aus der Situation gedeutet, sondern als eine auf Juden und Heiden sich beziehende Bilderrede aufgefaßt wurde. Es fragt sich nur, welche Bedeutung der Evangelist diesem Worte im Ganzen seiner Erzählung gegeben hat. Ich habe lange gemeint, daß die hergebrachte homiletische Verwendung dieses Wortes, wonach es nur ein Mittel, den Glauben des Weibes zu prüfen, sei, nicht gehalten werden könne; daß Jesus es vielmehr als ein ihm selbst geltendes göttliches Gesetz aufgefaßt habe, von dem ihm nur in einem solchen Ausnahmefall wie dem vorigen ein Abweichen gestattet gewesen sei. Die Demut des Weibes habe die beste Garantie gegeben, daß aus dem Nachgeben Jesu das göttliche Gebot nicht überhaupt illusorisch gemacht werde, das dem Volke der Verheißung in erster Linie das Heil bestimmt habe. Irre ich mich nicht, so ist mir diese Vorstellung zum ersten Male in ungemein eindrücklicher Weise durch eine Predigt

Th. Zahns im akademischen Gottesdienste zu Göttingen im Wintersemester 1874/75 nahe gebracht worden, und ich habe diesen Gedanken dann über ein Dezennium später in meiner Weise homiletisch durchzuführen versucht.¹ Die Erkenntnis, daß die ältere Überlieferung über das kananäische Weib bei Markus zu suchen ist, hat mich wieder zur traditionellen Auffassung zurückgeführt. Von jenem Gedanken über die Bedeutung des Wortes Jesu und über seine diesem widersprechende Handlungsweise mußte irgend etwas in der Geschichte angedeutet sein, um Jesu Vorgehen zu motivieren. Aber davon findet sich nichts. Jesus erklärt nur zum Schluß, daß sich der Glaube des Weibes in der schweren Prüfung, der er durch sein Zögern unterworfen worden war, bewährt habe. Er hat keinen Anlaß, sie länger auf die Probe zu stellen: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. Es ist doch auch deshalb schon unmöglich, daß Jesus seine Worte: οὐκ ἀπετάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ, und: οὐκ ἔξεστιν λαβεῖν τὸν ἄρτιον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις, anders als pädagogische Mittel betrachtet habe, weil Matthäus bei dem ganz gleichen Fall in der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum nicht bloß von dem Ausgeschlossensein der Heiden von seiner Hilfsleistung nichts zu sagen weiß, sondern im Schlußwort geradezu den Vorrang der Heiden vor den Juden betont. — So betrachtet, hat es nicht die geringste Schwierigkeit, die Entstehung der scheinbar exklusiv judenchristlichen Rezension der Perikope vom kananäischen Weib aus der Heidenchristenheit zu verstehen. An einen wirklichen Ausschluß der Heidenmission denkt Matthäus in unsrer Geschichte nicht von fern.

Damit sind nun aber auch alle die ungünstigen Urteile abgetan, die man über die Rezension des Markus als einer Abschwächung der Gedanken bei Matthäus ausgesprochen hat. Jülicher urteilt: „Markus hat die unbedingte Ablehnung einer Heilswirkung Jesu an Heiden peinlich empfunden; deshalb durch den Einschub mit ἄφεσις πρῶτον sie in eine Verschiebung auf spätere Zeit verwandelt; auch insofern ohne Glück, als dies πρῶτον für die Mutter eines von Krämpfen geschüttelten Kindes ein schlechter Trost wäre! Da ist wahrlich das scheinbar härtere οὐκ ἀπετάλην εἰ μὴ bei Matth. V. 24 Jesu würdiger.“ Die Worte „Laß erst die Kinder satt werden“ sollen das Weib gar nicht trösten, sondern sie zu bescheidenem Warten auffordern. Mit vorläufiger Ablehnung einer Heilswirkung auf die Heiden haben sie aber überhaupt nichts zu tun, sondern nur mit der Abwehr, jetzt das Mahl der Jünger abzubreaken, ehe diese gesättigt worden sind. Eben daraus, und nicht aus einer Abschwächung des schroff judaistischen Standpunktes des Matthäus, erklärt es sich, wenn

¹) Vgl. Sonntagspredigten aus der festlichen Hälfte des Kirchenjahres. S. 96 ff.: Der Verzicht auf Liebeserweisung.

Markus es als nicht schön bezeichnet, daß man den Hunden das Brot der ungesättigten Kinder hinwerfe, während Matthäus mit οὐκ ἔξῆκτιν auf eine Anordnung, die für Jesu Verhalten gilt, hinweist. Wellhausen möchte, obwohl er auch bei Markus das Wort Jesu von Juden und Heiden versteht, diesen gegen Matthäus in Schutz nehmen: „Das Verhalten der Frau bewegt Jesus, seinen Grundsatz in diesem Falle aufzugeben. Daß derselbe ernst von ihm gemeint und bisher befolgt ist, unterliegt keinem Zweifel. Obwohl Markus es nie ausdrücklich sagt und kein Gewicht darauf legt, versteht es sich bei ihm doch von selbst, daß Jesus seine Wirksamkeit auf die Juden beschränkt, ihnen das Reich Gottes ankündigt und sie zur Buße auffordert. Solche Äußerungen wie Matth. 8, 11 f. tut er bei Markus niemals; nur in der eschatologischen Rede 13, 10 weisagt er die Ausdehnung der Predigt des Evangeliums auf die Heiden.“ Die Ausführungen des ersten Kapitels werden gezeigt haben, daß diese optimistische Beurteilung des Markus unhaltbar ist. Da bei ihm die Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum fehlt, so kann ihm das Fehlen des universalistischen Schlusses bei Matthäus nicht gutgeschrieben werden. Ist die Rede Jesu bei Markus ebenso wie die bei Matthäus auf Juden und Heiden zu deuten, so läßt sich das πρῶτον nur als Hinweis auf die demnächst eintretende Heidenmission deuten, und Harnacks Verbot, es „nicht zu pressen“, ändert an dieser Sachlage nichts.

Dagegen ist es sehr instruktiv, zu sehen, wie J. Weiß das Bedürfnis gefühlt hat, das bei der herkömmlichen Auffassung so schwer verständliche Wort Jesu von den Kindern und den Hunden zu verstehen. Er fragt mit Recht, wie Jesus auf den Vergleich mit den Kindern und Hunden gekommen sei; es leide ja doch kein Jude Mangel, wenn einer Heidin geholfen werde, und so sei es unbegreiflich, daß er, bei seiner vorurteilsfreien Art, nicht sofort geholfen habe. Ein so merkwürdiges Verhalten finde seine Erklärung nicht aus ein für alle Male feststehenden Grundsätzen Jesu, sondern aus einer augenblicklichen Stimmung, die von Matthäus dann verallgemeinert und zu einer prinzipiellen Äußerung Jesu gemacht worden sei. „Jesus ist außer Landes, auf der Wanderung, vielleicht noch nicht weit von der Grenze. Das setzt voraus, daß er die Volkswirksamkeit aufgegeben hat, gewiß mit Schmerzen. Und nun hat er kaum seiner Heimat den Rücken gewandt, um sich der Einsamkeit zu ergeben — da trifft ihn der Hilferuf einer gequälten Mutter. Er stußt, die ganze Widersinnigkeit der Lage fällt ihn auf die Seele: seinem Volk kann und will er nicht mehr helfen, und sofort drängt sich fremde Not an ihn heran! Das Unnatürliche des Moments stellt sich ihm schnell in dem Gleichnisbilde dar. Es ist ein Augenblickswort und bedeutet nicht, daß er nicht helfen will; erst Matthäus vergrößert, indem er die Szene prinzipieller gestaltet und

Jesus hartnäckig schweigen und widerstreben läßt. Bei Markus ist jene Stimmung schnell überwunden." J. Weiß hat mit sicherem Instinkt gefühlt, in welcher Richtung eine Lösung des Problems zu suchen sei. Aber der bescheiden als Versuch einer Erklärung hingestellten Ausführung kann man doch nicht folgen, da auf diesem Wege die Wahl des Bildes keine Erklärung findet, und da die Voraussetzungen unhaltbar sind. Daß Jesu Reise ins Ausland einen Verzicht auf die Tätigkeit an seinem Volke bedeute, steht im Widerspruch mit allen vier Evangelien und ist speziell im Zusammenhang der Perikope vom kananäischen Weib nirgends angedeutet. Damit fallen alle Folgerungen für das Unnatürliche der Lage Jesu hin. Die Deutung liegt eben viel näher. Aber das ist gewiß, die spätere Überlieferung zeigt sich hier wie so oft darin, daß das aus einer begrenzten, konkreten Situation stammende Wort verallgemeinert wird, wenn auch dieses Mal nur zu dem Zwecke, Jesu ein pädagogisches Hilfsmittel zur Prüfung des Glaubens des Weibes zu geben.

Mit dem Wegfall der Perikope als Beweis dafür, daß die Heidenmission nicht in Jesu Horizonte gelegen habe, ist die Situation gründlich verändert, und die anderen Stellen, die auf eine direkte Ausscheidung der Heidenmission aus der ältesten Überlieferung hinzuweisen scheinen, treten in neue Beleuchtung.

2. Hunde und Säue.

Es handelt sich hier um das Wort der Bergpredigt Matth. 7, 6: μή δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσίν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξουσιν ὑμᾶς. Unter der Einwirkung der Geschichte vom kananäischen Weibe hat Ickthhin noch Wellhausen die Hunde auf die Heiden gedeutet und „das heilige“ auf das Evangelium oder das Reich Gottes, und dann in Übereinstimmung mit Matth. 10, 5 hier ein Verbot der Heidenpredigt gefunden. Sehen wir von letzter Stelle zunächst ab, so könnte doch Matth. 15, 26 nur unter der Voraussetzung als Auslegungsnorm für unsere Stelle gelten, daß sie der jüngeren Überlieferung angehöre, der die matthäische Umgestaltung der Geschichte vom kananäischen Weib entnommen ist. Gegenüber jenen Parallelen wird man ein Recht haben, mit Zahn darauf hinzuweisen, daß ja im Zusammenhange der Bergpredigt 5, 13 die ganze Erde und Welt der Wirkungskreis der Jünger sein solle, also unmöglich in der gleichen Rede jede Darbietung des Heiles an die Heiden den Jüngern verboten sein könne. Es ist nun freilich S. 32 f. darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Bezeichnung der Jünger als Salz der Erde und Licht der Welt im Vergleich mit den Parallelstellen

den Eindruck der allegorisierenden Anwendung eines älteren Parabelwortes mache, so daß die Möglichkeit besteht, die Deutung unsrer Stelle auf profane Menschen im allgemeinen sei Verallgemeinerung eines älteren konkreteren Ausspruches.

Zur Entscheidung gibt es, wenn überhaupt, nur zwei Wege, die Feststellung der bildlichen Verwendung von Hunden und Säuen und die des Zusammenhanges, in dem das Wort auftritt. Daß κύνες und χοῖροι als unreine Tiere Bezeichnung der Heiden sein können und gelegentlich sind, bedarf keines weiteren Nachweises.¹ Wichtiger ist es, daß sie auch als Bezeichnung für unreine Juden bzw. Christen gebraucht werden. Die scharfe Auseinandersetzung mit den Judaisten Phil. 3, 2ff. beginnt Paulus mit den Worten: βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομὴν· ἡμεῖς γάρ ἐμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιοῦτες. Der Verfasser des 2. Petrusbriefes aber kehrt sich 2, 22 gegen die Pseudopropheten, vor denen er seine Leser warnt, mit dem Worte: συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καὶ ὡς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβορίου. — Somit kann nicht gesagt werden, daß Hund und Sau ohne weiteres Bezeichnung für die Heiden sind, denen man das Evangelium nicht bringen dürfe.

Wie steht es nun mit dem Zusammenhang, in dem sich Matth. 7, 6 befindet? Der Vers hat bei Lukas leider keine Parallele und steht an seiner jetzigen Stelle isoliert, so fein auch Zahn einen Zusammenhang mit 7, 1–5 herzustellen sucht: „Zu Richtern über andere sollen die Jünger sich nicht aufwerfen; aber urteilslos dürfen sie ihres Berufs wegen den Menschen nicht gegenüberstehen. Denn heilige und wertvolle Dinge sind ihnen nicht nur zu eigenem Besitz geschenkt, sondern auch zu dem Zweck anvertraut, daß sie dieselben den übrigen Menschen mitteilen (vgl. 5, 13–15). Sie würden aber diese ihre Aufgabe schlecht erfüllen, wenn sie jene heiligen und kostbaren Güter solchen Menschen darboten wollten, von denen sie wissen können, daß ihnen jedes Verständnis für die Heiligkeit und den Wert desselben abgeht.“ Aber gerade der Gedanke, der bei dieser Auffassung des Zusammenhangs im Vordergrund stehen müßte, der des berechtigten, ja notwendigen Prüfens (vgl. 1. Joh. 4, 1), fehlt vollständig. — Was das Verhältnis von 7, 6 zum folgenden betrifft, so bemerkt auch Zahn, daß der Abschnitt vom Bittgebet 7, 7–11 zu der Warnung vor den Hunden und Säuen in keinem inneren Zusammenhange zu stehen scheine, meint dann aber doch, ein solcher sei vorhanden, wenn man nur den Ton nicht lege auf die Ermahnung zu eifrigem und gläubigem Beten, sondern auf die Warnung

¹) Vgl. Gen. 89, 42 ff., Psalm 80 (79), 14.

vor dem Mißtrauen gegen die Güte der Gaben, die Gott den Menschen auf ihr Gebet gebe; das kritiklose Vertrauen auf die Güte der göttlichen Gaben sei, wie V. 6 nach einer anderen Seite hin, die notwendige Ergänzung der Warnung 7, 1–5 vor dem Richten. Allein einesteils fehlt es im Texte an jedem Hinweis auf die, gewiß nicht auf der Hand liegende, Verbindung von 7, 7–11 über V. 6 hinweg mit 7, 1–5. Dann aber tritt gerade das Moment, auf dem jene angebliche Verbindung beruht, in den zwei ersten Versen des Abschnitts 7, 7–11 überhaupt nicht zutage. Diese fordern ganz im allgemeinen zum Bitten auf und begründen das durch die Versicherung, daß das Gebet Erhörung finden werde. Erst mit V. 9 wird diese Motivierung erläutert durch den Hinweis auf die irdischen Väter, die den um Nahrung bittenden Kindern nicht ungenießbare Sachen reichen würden, womit sie eben die Bitten nicht erhört hätten, und so endigt dieser Abschnitt mit der leisen Umgestaltung des Anfangsgedankens, daß Gott τὰ ἀγαθὰ denen geben werde, die ihn bitten. — Die Zusammenhanglosigkeit der einzelnen Stücke in Kap. 7 zeigt sich nun auch bei V. 12: πάντα [οὖν] ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Selbst solche, die über die anderen scheinbar fehlenden Zusammenhänge nicht in Verlegenheit waren, werden hier bedenklich. Auch Zahn, der das οὖν als nicht ursprünglich streicht, betrachtet V. 12 nicht als Abschluß des Gedankens von V. 7–11, sondern als ein selbstständiges Stück in der Reihe der Gedanken von Kap. 7, die an dem Begriff κρῖνειν aufgereiht seien. B. Weiß dagegen urteilt, V. 12 könne mit seinem οὖν nur über die Einschaltung V. 6–11 hinweg an V. 1–5 anknüpfen. Daß V. 12 in den Gedankenkreis gehört, der sich in 7, 1–5 findet, sagt der gesunde Menschenverstand; daß er da aber auch tatsächlich gestanden hat, beweist die Parallele in der Feldpredigt Luk. 6, 31, wo er mitten in den Ermahnungen zur Feindesliebe und den Warnungen vor Richten und Verdammen steht. Keinerlei engere Verknüpfung besteht endlich auch zwischen V. 12 und dem folgenden Stück von dem Eingehen durch die enge Pforte. Somit wird das Urteil nicht ungerechtfertigt erscheinen, daß nirgends in der ganzen Bergpredigt auch nur annähernd eine solche Zusammenhanglosigkeit besteht wie in der ersten Hälfte des siebten Kapitels. Und darin liegt der Grund, daß es so schwierig ist, festzustellen, in welcher Beziehung das Wort von den hunden und Säuen im Sinne des Verfassers des Evangeliums zu deuten ist.

Unter diesen Umständen und speziell gedrängt durch die Anordnung der Feldpredigt, die meiner Überzeugung nach durchaus die Grundlage der Bergpredigt bildet, möchte ich den Vorschlag machen, zur Beseitigung der Schwierigkeiten einmal davon abzusehen, weitere Möglichkeiten zu ent-

decken, durch die man die auseinanderfallenden Stücke zusammenhalten könnte. Es scheint mir, daß alles sich lichtet, sobald man erkennt, daß V. 7–12 durch Abschreiberversehen, Blätterversehung oder sonst einen unvernünftigen Zufall an eine falsche Stelle geraten ist. Zunächst ist klar, daß der durch 7, 7–12 zerstörte Zusammenhang vollkommen durch Ausscheidung dieses Stückes wiederhergestellt wird. Wie auch V. 6 im Einzelnen gedeutet werden mag, klar ist es, daß er vor Gemeinschaft mit den Feinden des Evangeliums warnt, und eben auf die Neigung, Gemeinschaft mit denen zu machen, die den Weg des Verderbens gehen, weist V. 13f., wie andererseits in V. 15 das Bild von den Wölfen in Schafskleidern die verwandten Vergleichenungen mit den Hunden und Säuen in V. 6 weiter fortführt.

Es fragt sich nun, wo der Fremdkörper V. 7–12 seinen organischen Anschluß findet. Bei Lukas hat Matth. 7, 12 = Luk. 6, 31 festen Platz in dem Abschnitt von der Feindesliebe Luk. 6, 27–38. Man würde also zunächst vermuten, daß es mit den vorangehenden Versen 7–11 hinter Matth. 5, 42 gehöre, denn Matth. 5, 39–42 entspricht Luk. 6, 29. 30. Diese Vermutung scheint auf den ersten Blick eine überraschende Bestätigung dadurch zu erhalten, daß das Wort vom αἰτεῖν Matth. 7, 7: αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, mit Matth. 5, 42 zusammenklingt: τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς. Aber freilich, wenn ein mehr als rein äußerlicher, lediglich auf den Gleichklang der Worte zurückgehender Zusammenhang bestehen sollte, so müßte man schon αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε als Indikativ und nicht als Imperativ fassen und die Beziehung auf das erhörliche Bittgebet in V. 11 ganz in den Hintergrund treten lassen. Nun wäre noch eine zweite Möglichkeit der Einfügung von Matth. 7, 7–12 in den Zusammenhang von Matth. 5 gegeben. Luk. 6, 32. 33 entspricht Matth. 5, 46. 47; so könnte man vermuten, Matth. 7, 7–12 gehöre vor Matth. 5, 46. Auch das scheint auf den ersten Blick zu passen, sofern V. 44 die Forderung gestellt wird, für die Feinde zu beten. Allein es ist doch klar, daß es sich bei der Ermunterung zum Bittgebet Matth. 7, 7–11 um solches handelt, was der Beter für sich und nicht für andere erfleht. Unter diesen Umständen wird man im Auge behalten müssen, daß der Abschnitt Luk. 6, 27–38 bei Matth. 5, 38–48. 7, 1–5 in mannigfacher Umordnung erscheint. Schon oben ist darauf aufmerksam gemacht, wie das Wort Matth. 7, 12 mit dem Abschnitt über das Richten zusammenzuhängen scheint. Man beachte nun, daß bei Matthäus diesem Abschnitt vorausgeht ein solcher über die Sorge 6, 25–34, der ausklingt in den an den Sinn der vierten Bitte erinnernden Gedanken: μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὐριον. ἡ γὰρ αὐριον μεριμνῇσει ἑαυτῇ. ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῇς. Hieran

schließt sich auf das natürlichste Matth. 7, 7–11, die Aufforderung zum Bittgebet, worin verheißen wird, daß dem Bittenden vom Vater im Himmel alle zum Leben nötigen Gaben mitgeteilt werden sollen. Matth. 7, 12 leitet dann ebenso natürlich den Abschnitt vom Richten 7, 1–5 ein. Dieser ist ja die unmittelbare Weiterführung des Gedankens von dem in D. 12 ausgesprochenen Grundsatz der Nächstenliebe, wie sich das aus der Lukasparallele 6, 30 ff. zur Genüge ergibt. In einem solchen Zusammenhange würde allerdings das οὖν in Matth. 7, 12 noch besser an seinem Platze stehen, als hinter Matth. 6, 34, wo es doch nur in der abgeschwächten Bedeutung als Weiterführung der Rede aufgefaßt werden kann.

Sollte es sich nun so mit der ursprünglichen Anordnung der in Verwirrung geratenen ersten Hälfte von Matth. 7 verhalten, so wäre die Beziehung der Begriffe Hunde und Säue und die Warnung vor ihnen klar gestellt. Sie bezieht sich nicht auf Heiden, vor deren Missionierung gewarnt werden soll, worauf im ganzen Zusammenhange nichts hindeutet, sondern gerade so wie in 2. Petr. 2, 22 auf Irrlehrer und Pseudopropheten und warnt vor der Gemeinschaft mit ihnen und der Verführung durch sie.

3. Die Zwölfe.

Bis jetzt ist uns in der älteren Überlieferung keine Andeutung begegnet, aus der man erkennen könnte, die Heidenmission sei von Jesus geradezu ausgeschlossen. Nun scheint jedoch ein indirekter, aber um so entschiedenerer Hinweis darauf in der von allen Evangelien gemeinsam bezeugten Tatsache von den zwölf Aposteln zu liegen. Daß diese Personen in Beziehung gedacht sind auf das zwölfstämmige Volk Israel, würde feststehen, wenn es nicht auch geradezu ausgesprochen wäre. Das ist nun aber der Fall. Bei einer vermutlich der apostolischen Redequelle entstammenden Stelle Luk. 22, 30, Matth. 19, 28 sagt Jesus den Zwölfen: καὶ καθήσεται ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Diese Ehrenstellung bei der Erscheinung des Reiches Gottes in Herrlichkeit entspricht dem, daß die Zwölfe die Städte Israels mit der Predigt von dem nahen Reich Gottes erfüllen sollen, dessen Kommen so nahe vorgestellt wird, daß es in der Ausendungsrede Matth. 10, 23 heißt: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελήσῃτε τὰ πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Daß aber diese Tätigkeit der Zwölfe sich auf Israel beschränken und nicht auch auf die Samariter und Heiden erstrecken soll, ist ebenfalls in der Ausendungsrede bei Matthäus ausgesprochen worden 10, 5 f.: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθῃτε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ. Diese Stellen sind es, die Harnack zu dem wiederholt erwähnten Urteil

Anlaß gegeben haben, die Heidenmission habe nicht im Horizont Jesu gelegen.

Zur Vorsicht im Urteil müßte nun ja bereits die Tatsache Anlaß geben, daß die beiden zuletzt genannten Stellen¹ nur bei Matthäus überliefert worden sind. Aber dagegen ist doch geltend zu machen, daß nach den Untersuchungen des ersten Kapitels das erste Evangelium im Unterschied vom dritten besonders stark die Heidenmission betont, so daß Äußerungen Jesu, wie 10, 5 f., 23, doch schwerlich mit jenen in Widerspruch stehen werden.

Tatsächlich enthalten diese Äußerungen ja auch nichts, was nicht schon mit den beiden unbestreitbaren Tatsachen gegeben wäre, daß die Zwölfzahl mit Beziehung auf Israel gewählt ist, und daß die Parusie Jesu in nächster Nähe erwartet wurde. Und zwar ist in letzter Beziehung noch ein Unterschied zu machen zwischen der Parusiehoffnung der ältesten Christenheit und derjenigen Jesu in der ersten Epoche seiner Tätigkeit. Was die Ausdehnung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu betrifft, so habe ich nachgewiesen¹, daß nicht bloß das vierte Evangelium, sondern auch die Synoptiker auf eine Überlieferung zurückgehen, die sie auf über zwei Jahre ansetzt. Wenn Jesus in der ersten Hälfte dieser Zeit mit ihrem sieghaften Optimismus das Wort aussprach, er werde das von den Judäern ruinierte Gotteshaus in drei Tagen wiederherstellen, so zeigt diese Zeitbestimmung für den Vollzug eines Werkes, das die jüdische Theologie in die Tage der Offenbarung des Messias legte, wie nahe Jesu damals die Zeit der Vollendung des Reiches Gottes erschien. Haben wir in diese erste Hälfte der Tätigkeit Jesu auch die Wahl der Zwölfe zu legen, so erscheinen uns die Äußerungen, sie würden die Städte Israels nicht zu Ende bringen bis zur Erscheinung des Menschensohnes in Herrlichkeit, und das Verbot, noch samaritanische und heidnische Städte in ihre Tätigkeit hineinzuziehen, als etwas ganz Selbstverständliches. Daneben bleibt bestehen, daß ein derartiges Verbot von Jesus nicht erlassen worden wäre, wenn bei den Zwölfen nicht die Versuchung bestanden hätte, über die Grenzen des jüdischen Volkes hinauszugehen. Nur würde ich das nicht so formulieren, wie Zahn es tut, der meint, die Apostel könnten auf Grund von Jesu Urteilen über die weltumfassende Bedeutung des Himmelreichs und Erfahrungen, wie sie sie mit Jesus bei den Samaritanern gemacht hätten, die Neigung verspürt haben, die Schranken zwischen Israel und den Nichtjuden zu durchbrechen. Diese bestanden in der Aufrechterhaltung des Primats Israels vor den Heiden, nicht aber im vorläufigen Ausschluß der Heidenmission; denn diese konnte

¹) Streitfragen der Geschichte Jesu; die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern S. 5 ff.

die Erlangung des Heiles ebenso wie die jüdische Proselytenmacherei an Bedingungen knüpfen, durch die das Primat Israels in jeder Beziehung gewahrt blieb.

So selbstverständlich nun die Forderung Jesu an die Zwölfe erscheint, sich innerhalb der Grenzen Israels zu halten, so wenig zutreffend ist es, wenn von hier aus der Schluß gemacht wird, Jesus habe auch für sich diese Grenzen als notwendig erachtet. Man würde ihn auch wohl nicht so ohne weiteres gemacht haben, wenn man nicht in dem Gespräch Jesu mit dem kananäischen Weib dieselbe Wendung gelesen hätte, wie in der Rede Jesu bei der Aussendung der Zwölfe, die von einer Sendung nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel. Ohne Beziehung zueinander sind diese beiden Stellen gewiß nicht; es fragt sich nur, in welcher Beziehung. Man hat in 10, 6 eine Generalisierung des Wortes Jesu 15, 24 gefunden. Das wäre nur möglich unter der Voraussetzung, daß 10, 5 f. aus ganz junger Überlieferung stammte, was ganz unwahrscheinlich ist. So wird die Sache gerade umgekehrt liegen, daß nämlich die Einschränkung des Wirkens der Zwölfe auf Israel von Matthäus in die Geschichte vom kananäischen Weibe übertragen worden ist, da er das Wort von den Kindern und Hunden auf Juden und Heiden bezog und dort also denselben Gedanken wie in dem von ihm selbst aufbewahrten und mitgeteilten Worte Jesu 10, 5 f. fand. Da nun die Deutung der Geschichte von der Kananäerin von Matthäus unrichtig aufgefaßt worden ist, so ist, von allem anderen abgesehen, auch deshalb das Wort von Jesu Beschränkung auf Israel geschichtlich unhaltbar. Ob trotzdem Jesu Verhalten auf Israel beschränkt blieb, oder ob er von jener Beschränkung der Zwölfe für seine Person keine Anwendung machte, ist eine Frage, die erst später erörtert werden kann.

Dagegen tritt das mit der Zahl 12 gegebene und durch ausdrücklichen Befehl Jesu festgestellte Beschränktsein auf die Predigt unter den verlorenen Schafen vom Hause Israel noch in eine besondere Beleuchtung, wenn wir auf die Anzeichen davon achten, daß Jesus die Bestellung zur Mitarbeit in seinem Werke keinesfalls auf die Zwölfe beschränkte.

Das Wort vom Salz der Erde und Licht der Welt Matth. 5, 13 ff. richtet sich keinesfalls an die Zwölfe, die ja erst 10, 1 ff. erscheinen, und von denen erst nach 4, 18–22 die beiden Brüderpaare, die vier ersten Namen des Apostelkatalogs, erwähnt sind. Es richtet sich die Rede nach 5, 1 ganz allgemein an Jesu Jünger. Erkennt man freilich in der lukanischen Feldpredigt und deren Anlaß die ältere Überlieferung, so stellt sich die Sache anders dar. Danach hat Jesus die Rede gehalten, nachdem er vorher auf dem Berge aus der Zahl seiner Jünger zwölf ausgewählt hatte. Als er nun zur Ebene hinabgestiegen, hatte er als Zuhörerschaft für seine

Rede einen großen Haufen seiner Jünger und eine Menge Volks vor sich. Bald wendet er sich nun an die Adresse der einen, bald an die der anderen. Das Wort vom Salz und Licht für die Jünger ist freilich nicht vorhanden; aber wenn Jesus seine Jünger selig preist wegen ihres gleichen Geschickes mit dem der Propheten (vgl. 6, 22), so sieht man daraus, daß er die Aufgabe prophetischer Tätigkeit keineswegs auf die Zwölf beschränkt wissen will. Und das ist ja auch an sich das Natürlichste. Von prophetischer Tätigkeit der Jünger Jesu, die ihnen gar nicht einmal als Verdienst angerechnet wird, so daß sie trotz des Hinweises darauf beim Gerichte zurückgewiesen werden, ist die Rede in der Bergpredigt 7, 22 f. Andererseits erscheint Mark. 9, 38 ff., Luk. 9, 49 f. ein unter Jesu Namen wirkender Wundertäter, gegen den einzuschreiten Johannes vergeblich Jesum zu bestimmen suchte, obwohl er sich dem Kreis der Jesusjünger gar nicht angeschlossen hatte. In diesem Zusammenhange betrachtet, wird es keinem in den Sinn kommen können, zu meinen, damit, daß Jesus zwölf seiner ihm besonders nahestehenden Jünger die Aufgabe gestellt hatte, in den Städten Israels zu predigen, habe er alle außerisraelitische Personen von dem Hören der Predigt vom nahen Kommen des Reiches Gottes ausschließen wollen.

Dieser Eindruck wird noch gesteigert durch den Bericht Luk. 10, 1: μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέροισιν ἑβδομήκοντα (δύο) καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸς πόλιν καὶ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι. Fraglich ist es, ob es sich um 70 oder um 72 Sendboten handelt. Die äußere Bezeugung hält sich ziemlich die Wage, so daß man die Entscheidung nach innern Gründen vornehmen muß. Für 70 läßt sich geltend machen, daß Lukas an einer andern Stelle seines Werkes, Act. 2, 6 ff.,¹ eine Vorstellung verwendet hat, die aufs engste zusammenhängt mit der Ansicht von den 70 Weltvölkern, von denen die jüdische Legende auf Grund der Völkertafel Gen. 10 (die in der LXX allerdings auf 72 erhöht werden) erzählte. Aber einesteils ist zu beachten, daß diese Legende nur den Hintergrund bildet für die Pfingstgeschichte und den dort aufgeführten Völkerkatalog, der nur 17 Namen hat; die Zahl 70 wird überhaupt nicht genannt. Es ist eben nur die Legende von der Gesetzgebung auf Sinai, zu der das Pfingstereignis in deutlicher Beziehung steht, in dem die Zahl 70 als 7×10 ihre feste Stelle hat. Nun ist aber noch zu beachten, daß die Überlieferung, die dort in der Apostelgeschichte benutzt ist, keinesfalls aus der apostolischen Redequelle stammt, aus der Luk. 10 und die ihm entsprechenden Stücke bei

¹) Vgl. S. Spitta, Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 26 ff.

Matthäus (und Markus) stammen. Somit ist es ganz unwahrscheinlich, daß von dort her eine Bestätigung der Zahl 70 zu gewinnen sei. Aber die Beziehung auf die Weltvölker, mag man sie nun zu 70 oder zu 72 zählen, ist überhaupt ausgeschlossen. Schon dadurch, daß die 70 bzw. 72 nicht jeder für ein Volk bestimmt sind, sondern immer zu zweien gehen müssen, so daß 35 bzw. 36 verschiedene Völker anzunehmen wären, was sich von selbst ausschließt.¹ Außerdem aber findet sich in dem ganzen Abschnitt nicht der leiseste Hinweis auf Heidenvölker, sondern nur die allgemeine Bemerkung, daß die Siebzig Jesu die Bahn bereiten sollten für die Städte und Örter, die er besuchen wollte. Somit hängt ihre Bestimmung ganz von dem Wirkungskreise Jesu ab. Wenn dieser sich nach Lukas auch über Samarien erstreckt, so ist damit gegeben, daß die Siebzig davon nicht ausgeschlossen sind. Von einer besonderen Bestimmung für Samarien, das im Evangelium die Heidenwelt vertrete, kann keine Rede sein, zumal wenn ich mit Recht nachgewiesen habe,² daß die Samariterperikope Luk. 9, 51–55 gar nicht zur großen lukanischen Einschaltung und also auch nicht zu dem Bericht von der Aussendung der Siebzig gehören sollte, sondern zur synoptischen Grundschrift, in der ein Bericht von den Siebzig gar nicht gestanden hat. Auf diesem Umwege läßt sich ebensowenig bei den Siebzig eine Beziehung auf die Heidenwelt herausbringen, als wenn man, die Zahl 72 als 6×12 deutend, in ihnen eine Multiplikation der Zwölf sieht und deshalb an eine Verstärkung der Arbeit in Israel denkt.

Nach allen diesen Erwägungen ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Zahl 70 ihr Vorbild hat an den 70 Ältesten des Mose Ex. 24, 1. 9 und besonders Num. 11, 16–30. Hier handelt es sich um Männer, auf denen Jahwe etwas vom Geiste Moses wird ruhen lassen, um sie fähig zu machen, ihm zu helfen bei seiner Arbeit in der Leitung des Volkes. Jesus, der Mose gleiche Prophet (vgl. Deut. 18, 15 mit Act. 3, 22; 7, 37), wird unterstützt von 70 Männern, auf denen sein Geist ruht. Dabei ist zu erwägen, daß das Vorbild der Ältesten des Mose verwendet worden sein könnte, ohne daß Jesus selbst die genau abgegrenzte Zahl 70 für seinen Dienst ausgewählt hätte. Ja, diese Zahl könnte erst infolge eines Vergleichs der Mitarbeiter Jesu mit denen des Mose sich eingestellt, ja möglicherweise überhaupt nur einen literarischen Ursprung haben. Jedenfalls ist eine feste Abgrenzung der Zahl 70 gegen eine größere Ausdehnung der Helfer Jesu ausgeschlossen. Sie wäre absolut nicht nach dem Geist Jesu, der allen statistischen Anordnungen antipathisch gegenüberstand. Zudem

¹) Aus diesem Grund kann das bei der Aussendung der Zwölf Mark. 6, 7 verwendete δύο δύο nicht ursprünglich sein, wie es denn auch bei Matthäus und Lukas fehlt, sondern muß aus der Tradition von den Siebzig herübergenommen sein.

²) Streitfragen der Geschichte Jesu S. 58 ff.

sagt er den Siebzig bei der Aussendung Luk. 10, 2: ὁ μὲν θERICMOΣ πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θERICMOU ὅπως ἔργατας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θERICMΟΝ αὐτοῦ. Matthäus, der die Siebzig überhaupt nicht erwähnt, obwohl er die an sie gerichtete Rede Jesu gekannt hat, benutzt dieses Wort zur Einleitung für die Aussendung der Zwölfe 9, 37, wo es um so weniger paßt, als dort aus einem großen Kreis von Jüngern nur zwölf ausgewählt werden. Das Fehlen der Siebzig neben den Zwölfen kann nicht auf den Gedanken bringen, daß es erst eine spätere Überlieferung sei, aus der diese Ergänzung hinzugefügt worden ist. Dem widerspricht die mit der Zeit sich verengende Bedeutung des Aposteltitels, neben den Zwölfen und Paulus findet er keine offizielle Verwendung; und mehr noch, daß eine spätere Überlieferung die Siebzig unfehlbar in Beziehung zur Heidenmission gebracht haben würde.

Daß sich die Zahl derjenigen, die als Mitarbeiter Jesu, als Zeugen seines Lebens in Tätigkeit traten, über 70 vermehrte, ersieht man aus den Andeutungen über den Kreis der eng an Jesus Angehörten aus der Zeit nach seiner Auferstehung. Act. 1, 15 ist es eine Versammlung von 120 Personen, 1 Kor. 15, 6 gar eine solche von 500.

Eine wichtige Ergänzung erhalten diese Notizen noch durch die Parabel von dem gleichen Lohn der Weinbergsarbeiter Matth. 20, 1–16. Wellhausen betont mit Recht: „Jülicher hätte in seiner eigenen Deutung mehr Nachdruck darauf legen müssen, daß das Gleichnis sich auf eine bestimmte historische Situation bezieht, d. h. Allegorie ist.“ Betont die Parabel, daß gleicher Lohn allen Arbeitern zuteil wird, obwohl etliche von Anfang an, etliche aber gar erst in der elften Stunde in Tätigkeit getreten sind, und veranlaßt das ein Murren der ersten, gegen das sich die Lehre der Parabel kehrt, so ergibt sich daraus, wenn es sich wirklich um eine Weisung handelt, die Jesus seinen Zuhörern hat zuteil werden lassen, und nicht um eine allgemeine Wahrheit, die im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte ihre Anwendung finden mag, daß im Kreise der Jünger Jesu solche stehen, denen trotz kurzer Zeit der Arbeit von Jesu große Verheißung geworden ist, und daß von Seiten solcher, die lange gearbeitet haben, eine besondere Belohnung erwartet wird, die sie vor den andern auszeichnet. Man müßte sein Auge vor der nächsten Anwendung dieser Bilderrede geradezu verschließen, wenn man nicht auf den Kreis der Mitarbeiter Jesu blicken wollte, und zwar gerade auf den, der sich an die eine besondere Stellung einnehmenden Zwölfe angeschlossen. Dahin weist ja auch die vorhergehende Perikope 19, 27–30, wo dem Petrus auf die Frage nach seinem Verdienst für die treue Nachfolge Jesu die Antwort wird, daß die Zwölfe allerdings einen besonderen Ehrenplatz bei der Erscheinung des Reiches Gottes in Herrlichkeit haben werden, daß aber ein

jeder, der unter Verzicht auf das Seinige in Jesu Dienst getreten ist, auf großen, gleichen Lohn Anspruch haben werde. Bei Markus und Lukas steht diese Perikope ohne den Hinweis auf die Sonderstellung der Zwölfe, die bei Lukas an anderer Stelle (22, 28 – 30) sich findet, und so erscheint sie noch als eine bessere Vorbereitung für die Parabel, die bei Markus und Lukas fehlt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der Quelle, aus der Matthäus jene Parabel genommen hat, ihr ein entsprechendes Wort über den Lohn aller der Anhänger Jesu vorangegangen ist, und daß Matthäus dadurch dazu veranlaßt worden ist, die Parabel an dieser Stelle einzuschalten, wo sie nun in zwiefacher Beziehung ungünstiger steht: einesteils, weil Matthäus der Antwort Jesu auf des Petrus Frage noch das Stück über die Sonderstellung der Zwölfe hinzugefügt hat, sodann weil nun zwischen das Wort Jesu und die Parabel der Satz getreten ist, mit dem bei Markus der ganze Abschnitt 10, 17 – 31 seinen Abschluß findet: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, während Leute mit reichem irdischen Besitz in das Himmelreich nicht eingehen, werden die, welche in der Nachfolge Jesu sich dessen entäußern, hundertfältigen Ersatz und das ewige Leben gewinnen. Dieses Wort ist in seinem Bezug auf das Vorhergehende von Matthäus bereits gelockert worden durch die in diesen Zusammenhang weniger gut passende Zwischenbemerkung von dem Vorzug der Zwölfe, ist nun aber vollends falsch verwendet worden dadurch, daß Matthäus mit γάρ daran die Parabel schließt, die dann als eine Erläuterung dieses Wortes mit einer Wiederholung desselben in V. 16 abschließt. Von einer Zurückstellung der ersten und von einer Bevorzugung der letzten, wie das Wort bei Markus und Luk. 13, 30 naturgemäß verwendet wird, ist in der Parabel nicht die Rede, die vielmehr vom gleichen Lohn für alle handelt. Findet nun aber, wie Zahn mit Recht betont, die Parabel ihre Anwendung nicht auf das allgemeine Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, sondern auf „die mit Opfern und Anstrengungen verbundene Arbeit für das Reich“, und gilt die aus ihr fließende Belehrung zunächst den Zuhörern Jesu, so ist damit erwiesen, daß solche Arbeit von ihnen in verschieden langer Dauer geübt worden ist, mit anderen Worten, daß nach und nach immer neue Personen in Jesu Arbeit eingetreten sind, wie sich das auch von selbst versteht.

Damit ist gegeben, daß ein Wort an die Zwölfe wie das Matth. 10, 5 f. auf Jesu andere Mitarbeiter ebensowenig Anwendung zu finden braucht, wie das 19, 28, das kein Mensch auf alle Jünger und Mitarbeiter Jesu beziehen wird. Ist den Zwölfen unter den besondern Verhältnissen des Anfangs der Tätigkeit Jesu die Arbeit allein auf jüdischem Gebiete angewiesen worden, so ist wohl begreiflich, daß sie auch später bei veränderten

Verhältnissen erst nach und nach von dieser Forderung sich lösen. Für alle die nachkommenden Gruppen wäre aber eine Beschränkung lediglich auf die Juden nur dann gegeben, wenn Jesus selbst sich prinzipiell und praktisch auf diese beschränkt hätte. Darüber werden die späteren Kapitel unserer Untersuchung Aufklärung geben. Als Resultate der Erörterungen dieses Kapitels ergibt sich, daß der in einigen Stellen der Synoptiker gefundene Ausschluß der Heidenmission nur ein scheinbarer ist. Keine der untersuchten Stellen könnte Einsprache erheben, wenn sich herausstellen sollte, daß nicht bloß in den geschichtlich unhaltbaren Ausführungen der jüngeren Überlieferung von einer positiven Stellung Jesu zur Heidenmission die Rede ist, sondern auch in den ältesten uns erreichbaren Quellen.

Drittes Kapitel.

Jesu Missionsbefehl beim Scheiden von seinen Jüngern.

1. Falsche Gesichtspunkte.

Die bisherigen Ausführungen haben den Weg gebahnt zu einer vorurteilsfreien Untersuchung desjenigen Ausspruchs Jesu, der als die eigentliche Haupt- und Grundstelle für die Pflicht der Christenheit zur Heidenmission gilt, Matth. 28, 18–20: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Diese Worte, von Jesus gesprochen bei der einzigen von Matthäus berichteten Zusammenkunft Jesu mit seinen Jüngern nach seiner Auferstehung auf einem Berge in Galiläa, unterliegen schweren kritischen Bedenken; und zwar sind diese hier zu einem wahren Knäuel zusammengeballt, das man zuerst vorsichtig lösen muß, ehe man in eine fruchtbare Besprechung des Problems eintreten kann.

Von der Voraussetzung aus, daß die Stellen des Matthäusevangeliums, die eine Beziehung Jesu zur Heidenmission ausdrücklich auszuschließen scheinen, der sichere Ausgangspunkt einer Beurteilung des Missionsbefehles Matth. 28, 18 ff. seien, urteilt man, derselbe könne von Jesus überhaupt nicht gegeben worden sein. Diese ganze Erwägung ist nach den Untersuchungen der beiden ersten Kapitel unhaltbar. Harnack fühlt selbst, daß er damit in eine Sackgasse geraten ist: „Es liegt eine gewisse Raffiniertheit, die man dem Schriftsteller nicht zutrauen möchte, darin, erst die heidenschristlichen Leser mit jenen Sprüchen, die das Evangelium auf das Volk Israel einschränken, gleichsam auf die Folter zu spannen, um dann im letzten Satz der Schrift die Spannung zu lösen.“ Gewiß, aber Harnack gibt hinterher selbst zu, daß das Matthäusevangelium vorher reichlich auf die Heidenmission hingewiesen habe, so daß der Missionsbefehl alles andere ist als ein unvorbereitetes Novum. Dazu sind die das Missionswerk angeblickt auf Israel einschränkenden Stellen in unserm zweiten Kapitel als Mißdeutungen nachgewiesen worden. Diese ganze Reihe der Betrachtungen

muß man also beiseite legen, wenn man über den geschichtlichen Wert des Missionsbefehles ins Reine kommen will.

Ernstester sind die Bedenken, die sich daraus ergeben, daß jenes Wort Jesu ein Teil der Auferstehungsgeschichte¹ ist, der man eine Geschichtlichkeit in ernsterem Sinne überhaupt nicht zuspricht. Harnack schneidet jede weitere Untersuchung nach dieser Seite hin mit der Bemerkung ab: „Es ist unmöglich und völlig zwecklos, mit denen zu streiten, die in der Ablehnung der Überlieferung, Jesus habe nach seinem Tode gegessen und getrunken und seinen Jüngern Lehrvorträge gehalten, eine unstatthafte Voreingenommenheit sehen.“ Andererseits ist freilich die landläufige, auch von Meinerz wiederholte Bemerkung, daß die Auferstehung Jesu so sicher historisch bezeugt sei, wie nur irgendein Ereignis der Vergangenheit, durchaus ungeeignet, das hier vorliegende Problem zu lösen. Dagegen kann ich ihm zustimmen, wenn er sich gegen die kehrt, die in der trinitarischen Taufformel bereits einen genügenden Grund finden, den ganzen Missionsbefehl für ungeschichtlich anzusehen. Wie es sich mit der Taufformel verhält, das sind für unsern Fall *curae posteriores*. So wichtig es aber andererseits für die Beurteilung unserer Frage ist, wie man sich zu der Auferstehung Jesu stellt, so gilt es doch erst ganz andere Fragen ins Reine zu bringen, ehe man über jene Probleme disputiert.

2. Der Missionsbefehl kein Bestandteil der ältesten Überlieferung.

An erster Stelle muß der Wert der Überlieferung festgestellt werden, aus der jener Missionsbefehl Jesu an seine Jünger stammt. Er findet sich nur im Schluß des Matthäusevangeliums und kann dadurch nicht als ein Bestandteil der ältesten Überlieferung erwiesen werden. Sein Fehlen im Schlusse des Markusevangeliums spricht allerdings nicht gegen die Sicherheit der Überlieferung, da das zweite Evangelium am Schlusse wie am Anfang defekt ist. Im Gegenteil, es spricht alles dafür, daß dieses gerade so wie das des Matthäus mit einer Szene in Galiläa geschlossen hat, und diese wird sich vermutlich, auch was den Missionsbefehl anlangt, mit der bei Matthäus gedeckt haben. Aber gerade die Gründe für diese Annahme führen uns auf Punkte, die die geschichtliche Sicherheit jener Galiläaszene in Frage stellen.

Die Versammlung der Jünger in Galiläa geht zurück auf die Botschaft des Engels und nachher Jesu selbst an die zum Grabe gegangenen Weiber, Matth. 28, 7. 10. Auch in Mark. 16, 7 sagt der Engel den Weibern: ὑπάγετε εἰπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι

προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν, und weist damit nicht nur hin auf eine zukünftige Erscheinung des Auf-
 erstandenen in Galiläa, die mit dem defekten Schluß fortgefallen ist, sondern
 auch auf ein früher von Jesus gesprochenes Wort. Dieses liegt in Mark.
 14, 27b. 28, Matth. 26, 31b. 32 vor: γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα,
 καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω
 ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Daß diese Sätze den Zusammenhang unter-
 brechen und deshalb als späterer Zusatz zur synoptischen Grundschrift an-
 zusehen sind, hat man längst bemerkt. Sie stammen offenbar aus einer
 anderen Evangelienüberlieferung und können dort nur den Sinn gehabt
 haben, der einzig ihrem Wortlaut entspricht, daß Jesus, der getötete Hirt,
 nach seiner Auferstehung die zerstreuten Schafe sammeln und sie von Jeru-
 salem nach Galiläa führen werde, wie er sie vorher den umgekehrten Weg
 geführt. Diese Auferstehungsweisagung unterliegt, wie alle die anderen,
 schweren Bedenken. Das Verhalten der Jünger nach Jesu Tode versteht
 sich doch nur, wenn das Wort Joh. 20, 9 im Rechte bleibt: οὐδέπω ᾔδεισαν
 τὴν γραφὴν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Von hier aus ge-
 sehen muß der Bericht von der Erscheinung des auferstandenen Jesus in
 Galiläa im höchsten Maße als kritisch bedenklich gelten, und um so mehr,
 als das Wort von dem getöteten und auferstandenen Hirten in Mark. 16, 7
 und Matth. 28, 7. 10 den Sinn erhält, daß Jesus früher als die Jünger
 nach Galiläa gehen und erst dort von ihnen werde gesehen werden. Es
 ist das eine Umdeutung älterer Tradition, die allein auf das Konto der
 Evangelisten und nicht ihrer Quellen kommt. Das sind nach meiner An-
 sicht die Gründe, die es unmöglich machen, den Missionsbefehl am Schluß
 des Matthäus ohne weiteres als geschichtlich hinzunehmen, nicht aber die
 Auferstehung Jesu an sich oder die trinitarische Taufformel.

In dieser Ansicht kann uns ein Blick auf das dritte Evangelium nur
 bestärken. Hier fehlt ein Bericht von der Erscheinung des Auferstandenen
 in Galiläa ebenso wie das Wort von dem getöteten und auferstandenen
 Hirten. Die Erinnerung an eine von Jesus in Galiläa gesprochene Weis-
 sagung von seinem Tode und seiner Auferstehung Luk. 24, 6 f. kann aber
 nur, wie der ganze Abschnitt D. 4–8, als Zusatz des Evangelisten zu der
 von ihm benutzten synoptischen Grundschrift angesehen werden.¹ Nicht mit
 einer Erscheinung in Galiläa, sondern mit einer solchen in Jerusalem schließt
 das Evangelium. Hier findet sich nun aber auch zwar kein Befehl für
 die Heidenmission, wohl aber ein Hinweis darauf Luk. 24, 47 f.: [καὶ εἶπεν
 αὐτοῖς] . . . καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἅπαντας
 τὰ ἔθνη, ἀρχάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ. Die früher

¹) Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 71.

von mir abgegebene Behauptung, daß diese Worte erst späterer Zusatz zum lukanischen Grundtexte seien,¹ bezeichnet Meinerz als „eine willkürliche Verlegenheitserklärung, welche ebenso unbegründet ist als die Streichung von Apg. 1, 8“. Das ist nun nicht ganz richtig, da ich die Gründe für meine Ansicht, wenn auch nur kurz, angeführt habe. Vielleicht werden sie einleuchtender, wenn ich sie etwas weiter ausführe.

Das Zeugnis der Schrift über Jesus, auf das er in seiner Rede an die Jünger hinweist (V. 45: τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς, καὶ εἶπεν αὐτοῖς), bezieht sich, wie sich aus den Parallelen ergibt, immer nur auf Leiden, Tod und Auferstehung, nicht aber auf die Missionspredigt unter den Heiden. Vgl. 18, 31f.: τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου. παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν . . . καὶ . . . ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται; 24, 25–27: ὡ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεῦν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται. οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ; auch Joh. 20, 9. Mithin ist nicht zu erwarten, daß hier der Hinweis auf das alttestamentliche Zeugnis über Jesus das Werk der Heidenmission mit im Auge gehabt habe. Dazu kommt, daß Jesus hier zurückweist auf früher gesprochene Reden (V. 44: οὗτοι οἱ λόγοι μου, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὡν σὺν ὑμῖν). Damit kann er doch wohl nur auf 18, 31f. zurückweisen; dort findet sich aber nichts von Heidenmission. Mithin muß der Hinweis auf sie in diesem Zusammenhang erst eingeschoben worden sein. Zu demselben Resultate kommt man von V. 48 aus: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων. Diese Worte können sich selbstverständlich nur auf die Ereignisse aus dem Leben Jesu beziehen, die die Apostel miterlebt haben, nicht aber auf die in V. 47 erwähnte Predigt-tätigkeit. Das lehrt schon der gesunde Menschenverstand, ergibt sich aber auch aus den Parallelen; vgl. Akt. 1, 21f. 2, 32. 3, 15. 4, 33. 5, 31f. 13, 31. So urteilt denn auch Wellhausen einerseits in bezug auf V. 48, daß sich das τούτων natürlich nicht auf V. 47 beziehe, sondern auf Tod und Auferstehung Jesu, von denen in V. 46 die Rede ist; und andererseits, daß V. 47 nicht mehr von οὕτως γέγραπται abhänge, sondern ein selbstständiger Infinitivsatz von jussivischer Bedeutung sei – letzteres unter der Voraussetzung, daß statt ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ mit dem sinaitischen Syrer „auf meinem Namen“ zu lesen sei. Wie es sich damit auch verhalte, jedenfalls ergibt sich aus allem, daß V. 47 in dem jetzigen Zusammenhang

¹) Vgl. Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 305 Not. 2.

völlig isoliert steht, und einen Gedanken zum Ausdruck bringt, der seine natürliche Stelle hinter V. 49 gehabt haben würde.

Bei solcher Sachlage ist es unmöglich, sich mit der Versicherung zu beruhigen, die Abschiedsrede Jesu an seine Jünger habe in der dem dritten Evangelium zugrunde liegenden Schrift den Befehl zur Heidenmission gehabt. Da sich nun aber herausgestellt hat, daß die Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa am Ende des ersten Evangeliums auf Voraussetzungen beruht, die in der den Synoptikern zugrunde liegenden Schrift nicht vorhanden waren, so wüßte ich nicht, was sich gegen die Annahme geltend machen lassen sollte, daß aus Lukas die synoptische Grundschrift noch deutlich erkannt werden kann; sie umfaßt 24, 1. 3. 9. 11. 36 – 46. 48 – 53 und hat einen Missionsbefehl für die Heiden nicht gehabt.

Daran ändert nichts, daß der unechte Schluß des Markusevangeliums, der bereits die Existenz des Johannes- und Lukasevangeliums voraussetzt, bei der letzten Erscheinung des Auferstandenen diesen sagen läßt (16, 15): πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύσσετε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, und daß Act. 1, 8 der scheidende Herr zu seinen Jüngern sagt: ἔσθε μου μάρτυρες ἐν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. In beiden Fällen ist über Herkunft und Sicherheit der betreffenden Überlieferung nichts Bestimmtes auszusagen. Dazu kommt, daß es bei der Stelle Act. 1, 8 fraglich ist, ob wir es nicht zu tun haben mit einem Zusatz des Verfassers der Apostelgeschichte zu der von ihm benutzten Quelle. Diese Annahme, die von mir bereits in meinem Buche über die Apostelgeschichte S. 9 ausgesprochen worden ist, hat Meinerz (S. 204 – 206) einer ausführlichen Widerlegung gewürdigt. Vielleicht gelingt es mir, durch einige neue Erwägungen wahrscheinlich zu machen, daß ich mich nicht getäuscht habe, wenn ich in V. 8 einen späteren Zusatz witterte. In V. 4 f. sagt Jesus den Jüngern, mit denen er τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ besprochen, sie sollten in Jerusalem auf die Ausgießung des heiligen Geistes warten. Man antwortet ihm V. 6 mit der Frage, ob er in dieser Zeit der Geistausgießung das Königreich Israel wieder aufrichten werde. Dem entgegnet er V. 7: οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὐκ ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Er läßt also die Möglichkeit offen, daß dann das Reich Gottes erscheinen werde. Näheres über die Zeit der göttlichen Machtoffenbarung auszusagen, ist ja nach Matth. 24, 36, Mark. 13, 32 nicht einmal dem Sohne möglich. Dieser Gedanke von V. 7 in Beziehung auf die Frage der Jünger in V. 6 wird nun durch V. 8 aufgehoben. Da sagt Jesus, daß die Zeit der Geistausgießung unter keinen Umständen die der Offenbarung des Messiasreiches sein werde; denn die Mitteilung des Geistes hat nicht den Sinn der Vollendung der Endgemeinde, sondern der Ausrüstung der Jünger für die Welt-

mission, also für ein Werk von großer zeitlicher Ausdehnung. Bleibt V. 8 zu Recht bestehen, so ist V. 7 falsch. Die Jünger hatten nicht gefragt, wann die Parusie eintreten werde, sondern ob sie zur Zeit der Geistesausgießung eintreten werde, und darauf hätte sich bei Festhaltung von V. 8 nur die Antwort gehört: Nein. In dem Sinne hat sich offenbar der Verfasser von V. 8 den Gedanken von V. 7 zurechtgelegt, da er mit ἀλλὰ fortfährt. Der 8. Vers selbst ist nun auch Anlaß zu Bedenken gewesen. Seine hat Anstoß genommen an καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς, Jüngst an καὶ Σαμαρία. Jener muß die betreffenden Worte für einen Zusatz ansehen, da die Darstellung der Quelle die Heidenmission nicht auf einen den Jüngern von Jesus gegebenen Befehl zurückführt, sondern den Protest dagegen durch besondere Gottesoffenbarung überwunden werden läßt; Jüngst nimmt Anstoß an der besonderen Erwähnung des kleinen Samaria. So verständlich diese Bedenken an sich sind, so offenbar ist es, daß die vier geographischen Daten ἐν τῇ Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς bedingt sind durch die Disposition der Apostelgeschichte. Wer sich nicht davon überzeugen kann, daß der zweite Teil des lukanischen Werkes ein Schriftstück aus einem Guß ist, sondern wie das Evangelium, eine Komposition aus älteren schriftlich fixierten Überlieferungen, wird in einem Satze, wie 1, 8, der das Ganze des Werkes im Auge hat, nur einen Zusatz des Redaktors der älteren Überlieferung sehen können. — Endlich wird diese Annahme bestätigt durch den Abschluß der Geschichte in V. 9–11. An Jesu Rede schließt sich, wie in dem unechten Schluß des Markusevangeliums, der Bericht von der Himmelfahrt. Der Vergleich beider Abschnitte wird nun aber gerade deutlich machen, wie in Act. 1, 8 der Hinweis auf die missionarische Tätigkeit der Jünger ein in den ursprünglichen Text hineingekommenes fremdes Element ist. Markus betont, daß Jesus als zur Rechten Gottes Erhöhter die Jünger bei ihrem Missionswirken durch seine Wunderkraft unterstützt habe. Eine ähnliche Versicherung sollte man aus dem Munde der Engel erwarten, die nach Act. 1, 10 den Jüngern erscheinen, nachdem Jesus gen Himmel gefahren. Es ist das so natürlich, daß man geradezu gemeint hat, mit den Worten: ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἐστήκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν, hätten die Engel den Jüngern den Wink geben wollen, sich vom fruchtlosen Nachsehen ins Blaue zu der ihnen anbefohlenen Arbeit zu begeben. Aber nicht von der Arbeit und ihrem Erfolg reden die folgenden Worte, sondern von Jesu Parusie: οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀπ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανόν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσαθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν. Wie Daniel das Kommen des Messiasreiches beschrieben hat — der Menschensohn auf der Wolke —, so wird es sich seinerzeit mit diesem Jesus ereignen, den eine Wolke von den Jüngern hinweggenommen hat.

Daß sich dieses Wort nicht in der Linie des Missionsbefehls V. 8, sondern in der des Gesprächs über die Parusie V. 3. 6 f. bewegt, bedarf keiner weiteren Ausführung, und so ist auch von dieser Seite aus erwiesen, daß V. 8 erst später in den Text eingeschoben ist, ganz ebenso wie Luk. 24, 47. Beide Male hat der Verfasser des lukianischen Werkes den in seinen Quellenchriften nicht vorhandenen Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß Jesus vor seinem Scheiden von der Erde den Jüngern den Befehl zur Weltmission gegeben habe. Organisch verbunden mit der ihn umgebenden Ausführung findet er sich nur im unechten Schluß des Markusevangeliums, dessen Verfasser offenbar die lukianischen Schriften gekannt hat und mithin nicht als selbständiger Berichterstatter in Betracht kommen kann.

Somit ist die Frage nach der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu und der als Jesu Wort auftretenden trinitarischen Taufformel ebensowenig wie die Beurteilung der Matthäusperikopen, die eine Forderung der Heidenmission durch Jesus auszuschließen scheinen, beteiligt an dem Urteil, daß die Berichte von Jesu Missionsbefehl vor seiner Himmelfahrt geschichtlich nicht haltbar sind. Es hat sich herausgestellt, daß die älteste Überlieferung davon nichts weiß; daß die betreffenden Worte bei Lukas erst später in einen älteren Text eingefügt worden sind, und daß die ganze Überlieferung von einer galiläischen Erscheinung des Auferstandenen auf Voraussetzungen beruht, die erst später in den Zusammenhang der synoptischen Grundschrift Aufnahme gefunden haben.

3. Die Herkunft von Matth. 28, 16–20.

Mit den bisherigen Untersuchungen ist nun aber noch nicht entschieden, was von jener Erzählung zu halten ist, in der man die Grundstelle für Recht und Pflicht der christlichen Heidenmission sieht, Matth. 28, 16–20. Die Neigung der modernen Theologie, die Auferstehung Jesu auf dem Wege der Visionstheorie zu erklären, hat an der Überlieferung von einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa eine so willkommene Stütze gefunden, daß man gar keine Augen gehabt hat für die historischen Schwierigkeiten, die diesem Abschnitte anhaften, vielmehr ohne weiteres die entgegengesetzte Tradition von den Erscheinungen in Jerusalem als unhaltbar darangegeben hat. Man hat nicht gesehen, wie das Wort Jesu, auf das die Aufforderung an die Jünger Jesu, sich nach Galiläa zu begeben, zurückblickt, zu seiner Voraussetzung eine Sammlung der zerstreuten Herde durch den auferstandenen Hirten in Judäa hat. Und so hat man auch nicht erkannt, daß die Geschichte von der Versammlung der Jünger auf einem Berge in Galiläa, wohin Jesus sie bestellt hatte, nicht herausgewachsen sein kann aus der Weissagung von dem Führen der Herde nach Galiläa.

Von einem bestimmten Orte in Galiläa, wo Jesus und die Jünger zusammentreffen sollten, von einem Berge ist weder in der Weisagung noch in dem Rückweis auf sie in der Auferstehungsgeschichte etwas zu lesen.

Noch weniger kann die Rede davon sein, daß unsre Erzählung aus derselben Quelle stamme, der die anderen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen entnommen sind. Nirgends findet sich eine charakteristische Übereinstimmung. Während die lukianischen Berichte die Forderung Jesu an die Jünger haben, daß sie Jerusalem nicht verlassen sollen, weist der bei Matthäus sie nach Galiläa; während jene (sowie der Markusschluß) damit schließen, daß Jesus von den Jüngernchied, so enthält dieser nichts Derartiges, sondern im Gegenteil die Versicherung, daß er bei ihnen bis zum Ende des Äon bleiben werde; während bei jenen Jesus zu den Jüngern kommt, mit ihnen ist und sie dann hinausführt, um sich bei Bethanien, bzw. auf dem Ölberge, von ihnen zu scheiden, kommen bei diesem die Jünger zu Jesus, um von ihm Befehle zu erhalten. Man sieht, hier liegen zwei grundverschiedene Überlieferungen vor, die allerdings der Verfasser der lukianischen Werke einander dadurch annähert hat, daß er den seinigen die ursprünglich nicht vorhandene Beziehung auf die Heidenmission eingefügt hat.

So wenig der Abschnitt Matth. 28, 16–20 eine Anknüpfung findet an den anderen Auferstehungsgeschichten, um so unverkennbarer liegt tiefgehende Verwandtschaft mit anderen Stücken der synoptischen Überlieferung vor. Von einem Berge, auf dem sich Jesus befindet, wohin er seine Jünger beruft und von wo er sie als Apostel aussendet, ist Mark. 3, 13 ff., Luk. 6, 12 f. die Rede; vgl. auch Matth. 5, 1. Dieser Berg liegt, wenigstens was die Tradition der beiden ersten Evangelien betrifft, in Galiläa. Noch wichtiger ist es, daß die Verbindung des Hinweises auf Jesu ἐξουσία mit dem Missionsbefehl Matth. 28, 18 f. auch bei der Auswahl der Zwölf Mark. 3, 14 f. sich findet. Deutlicher wird diese Parallele in Jesu Rede bei Aussendung der Jünger; vgl. Matth. 10, 1, Mark. 6, 7, Luk. 9, 1 f.: συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δυνάμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν, καὶ ἀπέστεilen αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰάσθαι. Man ist gewohnt, die Worte Jesu Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πάντα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, zu verstehen von der dem Auferstandenen und Verkündigten gegebenen Machtherrlichkeit (vgl. I. Kor. 15, 27). Aber hierauf wird im Zusammenhang von Matth. 28, 16–20 ebensowenig hingewiesen wie auf Jesu himmlische Erhöhung.

Somit hat man die Parallelen an anderer Stelle zu suchen. Die zu Jesus zurückkehrenden 70 Sendboten melden ihm Luk. 10, 17: καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματι σου, und Jesus antwortet

V. 19: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἔχθρου, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ. In demselben Zusammenhange findet sich bei Lukas V. 21 Jesu Lobpreis für den Erfolg seiner Sendboten, in dem er Gott anredet κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, und in V. 22 das Wort: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου (vgl. Matth. 11, 27): Stellen, deren Verwandtschaft mit Matth. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, in die Augen springt. Nimmt man dazu, daß sich der Lehrbefehl Jesu Matth. 28, 20 nicht auf das Zeugnis von seiner Auferstehung bezieht, sondern auf Mitteilung seiner Gebote, so schwindet immer mehr der Eindruck, daß der Abschnitt Matth. 28, 16–20 ursprünglich der Auferstehungsgeschichte angehört habe, und es drängt sich die Überzeugung auf, daß er den Berichten über die Entsendung der Apostel vor Jesu Tode entnommen sei und nur eine Bearbeitung für die Stelle am Schluß des Lebens Jesu erfahren habe.

Wie weit diese ging und worauf sie sich erstreckte, das ist die Hauptfrage. Leicht beantwortet sie sich bei V. 17: καὶ ἰδόντες αὐτὸν προεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίδρασαν, wo sich der zweite Satz, dem kein solcher mit οἱ μὲν vorangeht, als nachträglich gemachter Einschub gibt, von der Hand eines solchen, der diesen Bericht mit den anderen Auferstehungsgeschichten verknüpfen wollte, wo die Jünger beim ersten Erscheinen des Auferstandenen zunächst noch in ihrer Skepsis verharren; vgl. Luk. 24, 11. 22–25. 36 ff., Joh. 20, 24 ff., Mark. 16, 14.

Schwieriger ist die Entscheidung über das, was der Bearbeitung angehört in V. 19: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Man wird meistens ohne weiteres geneigt sein, dahin das Wort von der Taufe zu rechnen. Die Entscheidung darüber darf man nicht von dem Urteil über die trinitarische Taufformel abhängig machen. Lassen wir dieses sowie die Frage nach einer älteren Textform beiseite. Wichtig ist, daß hier von einer Einsetzung der Taufe durch Jesus überhaupt nicht die Rede ist. So wenig aus der Forderung μαθητεύσατε geschlossen werden kann, daß Jesus jetzt zum ersten Male seinen Jüngern einen derartigen Auftrag gegeben habe, so wenig, daß das mit dem μαθητεύειν verbundene βαπτίζειν von den Jüngern erst von jetzt ab geübt worden sei. Es ist richtig, daß im Matthäusevangelium von einer Taustätigkeit der Apostel vor Jesu Tode nicht die Rede ist, und daß die erstmalige Erwähnung der Taufe in 28, 19 vermuten läßt, daß der Verfasser des Evangeliums darin eine Einsetzung der Taufe durch den Auferstandenen gesehen hat. Aber der Wortlaut der von ihm benutzten Quelle bestätigt das nicht; und so liegt kein durchschlagender Grund vor gegen die Annahme, daß Jesus nicht

schon vor seinem Tode von dem Tausen seiner Apostel gesprochen, daß sie und er in Predigt und Taufe die Tätigkeit Johannes des Täufers weitergeführt hätten.

Stärker wird dieser Eindruck noch¹ bei der Betrachtung des Lukaswerkes. Im Evangelium ist nirgends vom Tausen Jesu und seiner Jünger die Rede; dagegen heißt es Act. 2, 38, daß Petrus den durch seine Predigt am Pfingsttage Erschütterten als etwas Selbstverständliches und keiner weiteren Motivierung Bedürftiges zugerufen habe: μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν. Das ist, von dem „auf dem Namen Jesu Christi“ abgesehen, dieselbe Verkündigung wie die des Täufers (vgl. Luk. 3, 3: κηρύττων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Haben die Apostel schon vorher das Werk der Vorbereitung Israels auf die Erscheinung des Reiches Gottes getrieben, so ist nicht abzusehen, weshalb sie erst nach dem Scheiden Jesu dieses mit der Wassertaufe verbunden haben sollten, die Johannes bereits vor Jesu Auftreten an Israel vollzog. Auch der unechte Schluß des Markusevangeliums weiß nichts von einer Einsetzung der Taufe durch den Auferstandenen. Der Satz 16, 16: ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, setzt ja nur voraus, daß Predigt und Taufe der Aufnahme in die Gemeinde Jesu vorhergeht, nicht aber, daß Predigtamt und Taufe erst jezt von Jesu eingesetzt worden seien.

Alle diese Beobachtungen werden bestätigt durch das vierte Evangelium. Nach 3, 22. 26. 4, 1 spricht der Verfasser dreimal ausdrücklich aus, daß Jesus wie Johannes getauft habe. Diese Ansicht wird widerrufen durch 4, 2: καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτισεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Hierin zeigt sich, wie auch Wellhausen¹ und E. Schwarz² ohne weiteres annehmen, die Hand eines Späteren, der der Ansicht war, daß die Taufe mit Geist erst nach der Verklärung Jesu möglich gewesen; vergleiche den ebenfalls auf spätere Hand zurückweisenden Satz³ 7, 39f.: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν. οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. Es ist bemerkenswert, daß der Bearbeiter des dem vierten Evangelium zugrunde liegenden Textes nicht

¹) Das Evangelium Johannis S. 20.

²) Aporien im vierten Evangelium: Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse 1908. S. 518 f. Die Ansicht von Schwarz, die Behauptung Joh. 3, 22, daß Jesus selbst getauft habe, sei eine so kühne Negation der Überlieferung, daß der Bearbeiter des Evangeliums versucht habe, sie hinaus zu korrigieren, kann nur im Zusammenhang einer Untersuchung des ganzen Evangeliums, wie ich sie demnächst zu veröffentlichen hoffe, als unhaltbar erwiesen werden.

³) Wellhausen S. 38.

überhaupt die Überlieferung von einer Taufe zur Aufnahme in die Gemeinde Jesu vor dessen Auferstehung beseitigt hat, sondern nur die einer Taufe durch Jesus selbst. Danach scheint in den ihm bekannten Schriften die Überlieferung von einer Taufe durch die Jünger deutlicher gestanden zu haben als in den synoptischen Evangelien. Von hier aus gesehen, wird man nicht sagen können, es sei der Hinweis auf die Taufe in Matth. 28, 19 ein Zusatz zu dem Abschnitt, der seine Stellung ursprünglich vor Jesu Tode gehabt hat, mag immerhin die trinitarische Taufformel der liturgische Ausdruck einer späteren Zeit sein.

Wie steht es nun aber mit dem Befehl zur Heidenmission? Gehört er in die Klasse der Stellen, die im ersten Kapitel dieser Schrift als die Äußerungen späterer Überlieferung erwiesen worden sind, oder ist er als Wort aus Jesu Munde geschichtlich haltbar? Nach dem dritten Abschnitt des zweiten Kapitels ist eine solche Äußerung an die Adresse der Zwölf kaum denkbar. Dagegen ist Matth. 28, 16–20, wie gezeigt worden ist, ja auch solchen Parteen der synoptischen Überlieferung parallel, die von der über die Zwölf hinausgehenden Zahl der Mitarbeiter Jesu handeln, und so könnte sich auf diese ein Befehl Jesu zur Heidenmission beziehen. Damit werden wir auf das Gebiet geführt, auf dem allein unsre Frage mit Sicherheit entschieden werden kann, das der Praxis Jesu.

Viertes Kapitel.

Die Praxis Jesu.

1. Jesu Stellung zur jüdischen Mission.

Nur einmal berührt Jesus die Bemühungen des Judentums seiner Zeit, unter den Heiden zu missionieren. In der Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer heißt es im zweiten Weheruf Matth. 23, 15: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται, ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν. Bei Markus und Lukas fehlt dieses Wort.

Man sieht, Jesus ist nicht gut auf diese ganze Tätigkeit zu sprechen. Er betont die viele Mühe, die sich die Pharisäer geben, auch nur Einen Proselyten für das Judentum zu machen, mit dem Resultate, daß der Bekehrte dann noch einmal so verwerflich wird, wie sie es sind. „Den Sannatismus der Konvertiten hat man schon damals kennen gelernt“ (Zahn). Was Jesus an den Pharisäern und Schriftgelehrten vor allem unerträglich dünkte, war das Poehen auf den jüdischen Gesetzesbuchstaben bei gänzlicher Lösung von dessen Geiste; die peinliche Befolgung aller Vorschriften des Gesetzes Mosis als die unbedingte Voraussetzung für die Gewinnung des Heiles. Da nun, wie es bei Konvertiten üblich ist, die Eigenart ihrer Bekehrer noch überboten wird, so sieht Jesus in dieser ganzen Art der Missionstätigkeit ein heillofes Verfahren, über das er ein Wehe ausruft.

Jesus tritt hier also als Gegner der Mission auf; aber nicht, weil er nur für die geborenen Juden, die leiblichen Söhne Abrahams, „die verlorenen Schafe vom Hause Israel“, das Heil reservieren will, sondern weil er in der Gewinnung für das pharisäische Judentum keinen Zuwachs für das Reich Gottes, sondern im Gegenteil für die Geenna sieht. Jesus nimmt also bei diesem Protest gegen die Heidenmission keinen exklusiv jüdischen Standpunkt ein, sondern, von pharisäischer Richtung aus beurteilt, einen antijüdischen und heidenfreundlichen. Erinnert man sich an den Streit der apostolischen Kirche über ein gesetzesfreies Heidenchristentum, so könnte man meinen, jenes Wort Jesu stamme aus dem paulinischen Lager mit seiner leidenschaftlichen Bekämpfung der pharisäischen Gesetzesleute. Und da es nur von Matthäus überliefert worden ist, von dem wir wiederholt Äußerungen über die Verwerfung Israels und dessen Ersatz durch die

Heiden beobachtet und der jüngeren Überlieferung zugewiesen haben, so muß auch hier die Möglichkeit offen gelassen werden, daß dieser Weheruf Jesu über die Missionstätigkeit der Pharisäer erst aus der Zeit der paulinischen Kämpfe stammt. Das umgekehrte Urteil, Lukas habe dieses echte Wort Jesu weggelassen, weil nach der Zerstörung Jerusalems der Missionseifer der Juden nachgelassen habe, scheint mir nicht zutreffend, da die Anwendung des Wortes auf die Verhältnisse zwischen Juden- und Heiden-Christentum bestehen blieb.

Aber mag es sich damit verhalten, wie es wolle — der Hinweis auf den paulinischen Charakter dieses Wortes dürfte genügen, die Unrichtigkeit des Urteils zu erweisen, daß aus der Verurteilung pharisaischer Proselytenmacherei Jesu Abneigung gegen die Mission überhaupt erhelle. Denn der schärfste Gegner der pharisaischen Mission, Paulus, war zugleich der unermüdlichste und erfolgreichste Heidenmissionar. J. Weiß meint: „Das Wort zeigt doch eine gewisse Geringschätzung dieses ganzen Treibens — Meer und Land durchreisen um eines Proselyten willen! Jesus war sicher kein begeisterter Anhänger jener ins Große gehenden Heidenmission, wie sie damals bei den Juden blühte; seine Natur drängte ihn zur Beschränkung auf die einzelnen Verlorenen in der Heimat. Hier gab es für ihn noch unendlich viel zu tun, und seine Innerlichkeit mag sich gegen jenes geschäftsmäßige, äußerliche und gewiß oft nicht in die Tiefe gehende Gebaren empört haben.“ Ich habe den Eindruck, daß bei dieser Beurteilung nicht ganz gewisse moderne Empfindungen ausgeschaltet sind und der nötige Unterschied nicht gemacht worden ist zwischen der pharisaischen und der allgemeinen jüdischen Missionspraxis. Von ersterem sehe ich ab. Aber das muß doch betont werden, daß die jüdische Missionstätigkeit längst nicht darin aufging, προσήλυτοι zu gewinnen, d. h. solche, die sich entschlossen, das ganze jüdische Gesetz, obenan die Beschneidung, auf sich zu nehmen. Im Gegenteil, die Zahl der wirklichen προσήλυτοι ist gewiß eine relativ geringe gewesen im Verhältnis zu dem Kreise der φοβούμενοι, bzw. σεβόμενοι τὸν θεόν.¹ Von der Gewinnung der letzteren ist aber in unserm Spruch die gezeiĝelte Betriebsamkeit, wo man zu Wasser und zu Lande hinter einem zu gewinnenden Proselyten her ist, nicht berichtet. Mit Recht weist J. Weiß selbst darauf hin, daß nach der Apostelgeschichte alle die Diaspora-Synagogen Missionsstationen gewesen seien, um die sich die φοβούμενοι τὸν θεόν sammelten. Die „ins Große gehende Heidenmission“ hatte ihren Grund einesteils darin, daß die jüdische Diaspora einem über die ganze bekannte Welt ausgebreiteten Netze glich, das doch nicht zunächst

¹) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III. 3. Aufl. S. 126.

zu dem Zwecke hergestellt worden war, um in seinen Maschen die Heiden zu fangen; und sodann, daß der Drang der Heiden zum Judentum mindestens ebenso stark war wie der Drang der Juden, die Heidenwelt zu gewinnen. Diese Lage war viel eher unter dem Gesichtspunkte einer Erfüllung der Zeiten durch göttliche Fügung zu betrachten, als unter dem einer geschäftsmäßigen Maché seitens des proselytenhungrigen Judentums.

Der große Prozeß, aus dem die Scharen der ποσούμενοι (σεβόμενοι) τὸν θεόν hervorgingen, hat zu seinen charakteristischen Kennzeichen, daß für ihn eben nicht die Forderungen des pharisäischen Judentums bei Gewinnung von Proselyten maßgebend waren, sondern solche, die den Bedürfnissen der Heiden entsprachen, die nach einer höheren Religion und Sittlichkeit verlangten. So gab es für den weiteren Kreis der dem Judentum sich Anschließenden eine große Fülle von Abstufungen in den an sie gestellten Anforderungen, bei dem das in vieler Beziehung so exklusive Judentum eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit an seine heidnische Umgebung zeigte. Man begnügte sich unter Umständen mit dem Bekenntnis zu dem Einen Gott, dem Glauben an das Gericht, und in zeremonieller Beziehung mit einem Reinigungsbade.¹

Es bedarf nicht vieler Worte, um nachzuweisen, daß Jesus gegen eine solche Art, die Heiden dem Judentum anzunähern, unmöglich etwas haben konnte. Der Glaube an den Einen Gott und der Gehorsam gegen seine durch die Liebe zu ihm zu erfüllenden sittlichen Forderungen bildet bei ihm den Inhalt der Predigt. Nirgends findet sich irgendwelches Wertlegen auf die Erfüllung der zeremoniellen Satzungen, so durchaus konservativ er sich sonst auch Sitte und Gesetz gegenüberstellte. Gehorsam ist besser als Opfer und Nächstenliebe mehr wert als die buchstäbliche Erfüllung des Sabbatsgebotes. Sowenig ihm diese Gesinnung Anlaß wurde zur Beseitigung des jüdischen Gesetzes und zur Niederlegung der Schranken zwischen dem auserwählten Volke und den Heiden, so wenig läßt sich aus seiner konservativen Stellung schließen, daß er ein Entgegenkommen gegen die Heiden vermieden habe.

Dazu stimmen seine Äußerungen über Heiden und Samariter, die er gelegentlich dem Volke Israel als Beispiel vor Augen stellt. Die Bußpredigt des Propheten Jona an die Niniviten und deren Erfolg in Buße und Errettung vom Gericht stellt Jesus gegenüber seinem vergeblichen Wirken; vgl. Luk. 11, 29. 30. 32, Matth. 12, 38–41. Von den Leuten in Ninive hatte Jona nicht mehr gefordert als Johannes der Täufer und Jesus von Israel, die Buße vor Gott, durch die allein man dem Gericht entrinnt. Daß die Heiden zu dieser Leistung unter Umständen williger

¹) Vgl. Schürer a. a. O. S. 123.

sind als die Juden, spricht Jesus in dem Weheruf über die galiläischen Städte aus, in denen die meisten seiner Taten geschehen waren, ohne daß er davon einen Erfolg verspürt; vgl. Luk. 10, 13–16, Matth. 11, 21–24: εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γινόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν· πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν.

Von hier aus gesehen wird man Jesu Wort über die Wunder des Elia an der Sidonierin und des Elisa an dem Syrer Naëman Luk. 4, 25–27 keineswegs auf die Vorstellung späterer Zeit zurückführen dürfen. Der rein äußerliche Anlaß zu solcher Beurteilung, daß der Bericht über Jesu Auftreten in Nazareth Luk. 4, 16–30 im Vergleich zu den Parallelen Matth. 13, 53–58, Mark. 6, 1–6 die Kennzeichen jüngerer Überlieferung an sich trage, wird hinfällig, wenn die Beobachtung richtig ist, daß die lukianische Perikope aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Stücken besteht.¹ Aus was für einer Überlieferung das zweite stammt, läßt sich überhaupt nicht sagen. Schwerlich läßt sie sich begreifen als bloße Steigerung der Parallelen bei Markus und Matthäus. Daß Jesu Wort über die zwei Heiden in einem Moment, dem Matth. 10, 5. 6 unmittelbar auf dem Fuße folgt, unmöglich gesprochen sein könne (Holzmann), ist durch die Erörterung von Matth. 10, 5 f. auf S. 53 ff. bereits als unrichtig erweisen. Wie die Bußpredigt des Propheten Jona unter den Heiden, so ist die Wundertätigkeit von Elia und Elisa an heidnischen Kranken von Jesus in seiner Verkündigung als etwas Selbstverständliches und Gottgewolltes hingestellt worden. Ist es begreiflich, daß er, der predigende und wundertätige Prophet, von einer solchen Tätigkeit an den Heiden ganz abgesehen und sich lediglich auf Israel beschränkt habe? Daß er sich nicht beteiligt habe an der Missionstätigkeit, die sein Volk unter den Heiden ausübte? Eine Bejahung dieser Frage wird noch unmöglicher, wenn wir auf die in der großen Einschaltung bei Lukas überlieferten Samariterperikopen blicken. Hier kommt vor allem die Parabel vom barmherzigen Samariter in Betracht Luk. 10, 30–37. Jesus zeigt dem über die Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens sein Urteil einholenden Gesetzeslehrer, daß der Samariter im Unterschied von dem Priester und Leviten das mit der Tat gezeigt habe, was zum Eingang in das ewige Leben fähig macht. Hier wird also auf das schärfste betont, daß dieser Eingang nicht an die Zugehörigkeit zu Israel gebunden ist. Man sieht also, daß ein innerer Grund, der Jesus hätte veranlassen können, bei seiner Tätigkeit sich im Unterschied von den Vertretern des Judentums seiner Zeit von einer religiösen Beeinflussung der Heiden fernzuhalten, nicht erkennbar ist.

¹) Vgl. Streitfragen S. 12.

Dieses Resultat wird noch bestätigt durch eine Überlegung über die Motive der jüdischen Missionstätigkeit. Sie beruht zunächst auf dem jeder lebendigen Überzeugung eigenen Triebe, sich mitzuteilen und andere für sich zu gewinnen. Den jüdischen Monotheismus und die jüdische Sittlichkeit schätzten ihre Anhänger mit Recht so hoch ein, daß sie in ihnen den Grund zum Heil für die ganze Welt sahen. Dieser allgemeine Gedanke stand in Verbindung mit den Zukunftshoffnungen des Volkes, wie sie durch Prophetie und Apokalypstik genährt wurden: In Israel ruht das Heil der Völker; der große Friede am Ende der Tage hat seinen Grund darin, daß Israel nicht bloß äußerlich die Weltherrschaft angetreten hat, sondern daß die Heiden willig geworden sind, vom Gotte Israels Recht und Gerechtigkeit zu erhalten. Auf die mannigfaltigen Spielarten dieses Gedankens, von der brutalen Überwältigung und Vernichtung der Heiden an bis zu ihrer geistlichen Neugeburt, braucht an dieser Stelle um so weniger eingegangen werden, als ohne weiteres klar ist, in welcher Form sie allein in Verbindung mit den Vorstellungen Jesu gedacht werden können.

Die Königsherrschaft Gottes, wie er sie predigte, ist die Vorstellung von der Herrschaft Gottes über den Willen der Menschen durch Erkenntnis seines Namens. Es ist hundertmal ausgesprochen worden, daß die Bitte aus dem Gebete des Herrn ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου den Gedanken an die Weltmission zur Voraussetzung habe und zur Teilnahme daran verpflichte. Aber von einer Folgerung auf die Tätigkeit Jesu über die Grenzen seines Volkes hinaus pflegt man nicht zu reden oder nur in der Beschränkung, daß er selbst dieses Werk nicht angegriffen, sondern seinen Jüngern als Vermächtnis hinterlassen habe.

Diese Auffassung ist doppelt auffallend, wenn man beachtet, daß Jesu prophetisches und messianisches Bewußtsein eine Beteiligung an der Missionsarbeit Israels nicht hindern, sondern vielmehr fordern mußte. Von dem Vorbild der Propheten Elia, Elisa und Jona war schon die Rede; auf die an die Adresse heidnischer Völker sich richtenden Gerichts- und Bußpredigten der Schriftpropheten braucht nur hingewiesen zu werden. Besonders wichtig aber ist, daß das messianische Bild, in dem sich Jesus erkannte, das des Gottesknechtes im Deuterojesaja war. Das Messiasbild, an das Jesu Erfahrung bei seiner Taufe anknüpfte, war das von Psalm 2: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ In diesem haben auch die Heiden ihren Platz, aber nur als Feinde Gottes, die durch das vom König ausgeführte Gericht Gottes vernichtet oder gedemütigt werden. Dieses Bild trat für Jesus zurück in der Zeit, in der er in prophetischem Wirken der Stunde entgegen sah, die der Vater seiner Macht vorbehalten hatte, in der er den verborgenen Messias offenbar machen würde. Statt dessen trat das Bild des Knechtes Jahwes in den Vordergrund, und in diesem nehmen die

Heiden eine ganz andere Stelle ein. S. 33 ist nachgewiesen worden, daß das von Matth. 12, 17 ff. verwendete Reflexionszitat Jes. 42, 1–4 in den synoptischen Parallelen fehlt und somit ein Stück jüngerer Überlieferung darstellt. Das schließt aber nicht aus, daß wir hier einer Reflexion begegnen, die von der späteren Zeit in Übereinstimmung mit Jesu eigenen Gedanken ausgesprochen wurde. Wenn Jesus in den prophetischen Worten: κρίειν τοὺς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ – καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν, ein Bild seiner Tätigkeit sah, so läßt sich schwer vorstellen, daß er sich der missionarischen Tätigkeit an den Heiden ganz entzogen habe. In den Ausführungen der Ebed-Jahwe-Lieder wird von dem Gegenstand derselben geradezu gesagt, daß er nicht bloß für Israel, sondern auch für die Heiden seine Mission habe; vgl. Jes. 49, 6: „Dafür daß du mir als Knecht dienst, ist's zu gering, daß du die Stämme Jakob aufrichten und die aus Israel bewahrten zurückbringen solltest; und so mache ich dich denn zum Lichte der Heiden, daß mein Heil bis ans Ende der Welt reiche“; desgleichen Jes. 42, 6: „Ich, Jahwe, habe dich berufen in Gerechtigkeit, und ich will dich bei deiner Hand ergreifen und will dich behüten und dich zum Bund mit dem Volke, zu einem Lichte für die Heiden machen.“ Haben diese Stellen Nachklang gefunden in Jesu Bewußtsein, wie sie im Neuen Testamente Verwendung gefunden haben (vgl. Luk. 2, 32, Act. 13, 47), so folgt, daß Jesus daraus einen Beruf nicht bloß für sein Volk, sondern auch für die Heiden entnommen haben muß.

Wenn man all diesen Erwägungen zuwider doch noch immer die Meinung festhält, Jesus habe sich sorgfältig innerhalb der Grenzen des jüdischen Volkes gehalten, so wirken dabei eben immer die Anschauungen nach, die im zweiten Kapitel unsrer Untersuchung als unhaltbar zurückgewiesen worden sind. Hätte Jesus sich allerdings tatsächlich so exklusiv auf das Judentum beschränkt, daß er einem heidnischen Weibe die Heilung der Tochter abschlug, weil er nur für Israel von Gott bestimmt worden sei, so wäre damit jeder Ansat zu einer heidenmissionarischen Tätigkeit abgewiesen. Es ergäbe sich dann die merkwürdige Sachlage, daß Jesus auf dem Boden Israels eine Religion und Sittlichkeit verkündigt hätte, die sich dem exklusiven, pharisäischen Judentum auf das schroffste entgegengestellt, dagegen eine Anwendung der von ihm gepredigten Lehre auf das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern ebenso schroff abgelehnt hätte. Das ist undenkbar. Wenn es wirklich so läge, daß Jesus seine Lehre nie nach Seite der Beziehung zu den Heiden ausgeführt hätte, so würde man das nur daraus erklären können, daß weder Jesus noch seine jüdischen Zuhörer je Gelegenheit gehabt hätten, sich mit den Heiden zu berühren. Es wäre dann also nur das Fehlen einer Gelegenheit zur Praxis der Grund, daß Jesus die Grenzen der Einwirkung auf sein Volk nie

überschritten hätte. Aber das ist eine Unmöglichkeit, die als solche feststände, auch wenn die Evangelien nach dieser Seite gar keine Mitteilungen machen würden.

2. Das Gebiet der Tätigkeit Jesu.

Rein jüdisch war die Bevölkerung in keiner der Landschaften, in denen Jesus tätig war.¹ Die kompakteste jüdische Masse saß in Judäa, also in demjenigen Gebiete, wo Jesus nach der herrschenden Ansicht der kritischen Theologie nur ganz kurze Zeit am Ende seines Lebens tätig war. Ich halte diese Ansicht für unrichtig,² glaube vielmehr in Anschluß an die johanneische Überlieferung und die aus dem dritten Evangelium erkennbare synoptische Grundschrift, daß das Schwergewicht der Tätigkeit Jesu in den Süden fällt. Aber auch hier war die stetige Berührung mit den Heiden unvermeidbar. Von dem heidnischen Prozentsatz der Bevölkerung abgesehen, gab es mehr als einen Anlaß, daß heidnische Volksmassen in das Gebiet von Judäa einströmten. Die hohen Feste³ zogen nicht bloß die jüdische Diaspora heran, sondern auch Heiden aus allen Ländern, und auf dem „allen Heiden und Barbaren ehrwürdigen Altar“ (Josephus) brachten seit alters auch Heiden ihre Opfer dar, was erst der Fanatismus im jüdischen Kriege aufhob. Im Heidenvorhof entfaltete Jesus seine hauptsächlichste Predigtstätigkeit in Jerusalem. Daß er dort geradezu von Hellenen aufgesucht wurde, berichtet zwar nur das vierte Evangelium Joh. 12, 20 ff.; aber an sich ist kein Grund vorhanden, der Anlaß gäbe, an der Geschichtlichkeit dieses Ereignisses zu zweifeln. Jesu Auftreten in Judäa hat dort, wie anderswo, Anlaß gegeben, daß die Bewohner der umliegenden Landschaften zu seiner Predigt herbeiströmten. Nach der Grundschrift des Lukas-evangeliums befand sich Jesus in Judäa, als er zur Ebene hinabstieg, um dort die Feldpredigt zu halten; Luk. 6, 17. Von der dort zusammengeströmten Menge heißt es: ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίας Τύρου καὶ Σιδῶνος, οἱ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν. Wir sehen also die im wesentlichen heidnische Bevölkerung des Küstenstriches bis nach Tyrus und Sidon ebenso sich um Jesus sammeln wie die überwiegend jüdische Bevölkerung Judäas und Jerusalems. Markus und Matthäus verlegen jenes Ereignis nach Galiläa; aber der Konfluß aus den heidnischen Ländern wird nicht wesentlich anders

¹) Für das Folgende vgl. Schürer a. a. O. II, 4. Aufl. S. 1 ff., 57 ff.

²) Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 1 ff.

³) Vgl. Schürer a. a. O. S. 357 ff.

beschrieben. Mark. 3, 7f.: πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἠκολούθησαν, καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα; Matth. 4, 24f.: καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν . . . καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. So sehen wir Jesus bei seiner Predigt- und Heiltätigkeit keineswegs umgeben von den Gliedern des auserwählten Volkes, sondern von einer bunten Masse, in der unter Umständen die Juden in der Minderheit waren.

Letzteres ist jedenfalls da der Fall gewesen, wo Jesus über die Grenzen von Judäa, bezw. Galiläa hinausgezogen war. Die Geschichte von der Heilung des Dämonischen, bei der eine Herde von Schweinen im galiläischen See ertrank (Matth. 8, 28 ff., Mark. 5, 1 ff., Luk. 8, 26 ff.), findet, ob man nun vom Lande der Gadarener oder Gerasener oder Bergesener redet, jedenfalls in heidnischer Umgebung statt. Dabei ist zu beachten, daß Jesus bei dieser Fahrt an das Ostufer des Sees keineswegs die Absicht gehabt hat, dort sich von aller Tätigkeit fernzuhalten. Matthäus allein motiviert 8, 23 die Überfahrt durch die Jesus in Galiläa bedrängende Menge; Mark. 4, 35, Luk. 8, 22 wissen nichts davon. Jedenfalls setzt sich auf dem Ostufer Jesu Tätigkeit sogleich fort. Und wenn nach der Heilung des Dämonischen dessen Landsleute Jesum bitten, ihre Gegend zu verlassen (Matth. 8, 34, Mark. 5, 17, Luk. 8, 37), so läßt das voraussetzen, daß Jesus selbst gar keine Absicht gehabt hatte, sofort das heidnische Land zu verlassen.

Aber wir sehen Jesus noch viel weiter in heidnisches Gebiet eindringen. Die S. 41 ff. untersuchte Erzählung vom kananäischen Weibe spielt nach Mark. 7, 24 im Gebiete von Tyrus: ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Nach der durch Matthäus vertretenen späteren Gestalt der Geschichte begibt sich Jesus freilich nur gegen das Gebiet von Tyrus und Sidon hin, aus dem ihm dann das kananäische Weib entgegenkommt (καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν). Das stimmt zu der dem Matthäus eigentümlichen Fassung der Geschichte: Jesus stellt sich hier auf einen so exklusiv jüdischen Standpunkt, daß er nicht einmal die kranke Tochter des heidnischen Weibes heilen will. Ganz anders ist der Eindruck, den wir aus der älteren Überlieferung bei Markus erhalten. Nicht bloß tritt hier ein ganz anderer Grund für Jesu Zögern auf als die heidnische Herkunft der Kranken, nämlich das Bedürfnis Jesu und seiner Jünger, in Ruhe das Mahl zu sich zu nehmen, sondern das Ruhebedürfnis Jesu wird auch so geschildert — εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἠθέλησεν γινῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν —, daß man erkennt, wie

Jesus hier auf heidnischem Gebiete ganz ebenso überlaufen worden ist wie in Galiläa. Zudem liegt ebenjowenig wie bei seiner oben besprochenen Fahrt an das Ostufer des galiläischen Sees die Absicht vor, sich vor den Volksmassen in die Stille zu retten oder seinen Feinden zu entweichen. Einen Grund, den Abschnitt Mark. 7, 24 ff. unter die „Fluchtwege“ zu stellen, kann ich nicht erkennen. Der Ausdruck bei Matth. 15, 21: καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος, könnte auf diese Vorstellung führen, nicht aber Mark. 7, 24: ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Wohl erzählt auch Mark. 6, 31 f., daß Jesus sich vor den ihn umdrängenden Volksmassen in die Stille zurückgezogen habe, aber dann auch gleich weiter, wie diese seine Absicht vereitelt worden und er bald wieder nach Galiläa zurückgekehrt sei. Im Unterschied von ihm berichten Matth. 14, 13 und Luk. 9, 10, daß die Sorge vor den Nachstellungen des Herodes Jesus aus Galiläa vertrieben habe. Aber bei Matthäus handelt es sich dort nur um einen kurzen Besuch auf dem Ostufer des Sees, von dem er schon 14, 22 zurückkehrt, um in Galiläa zu wirken. Sein Entweichen in die Richtung des Gebiets von Tyrus und Sidon 15, 21 wird in keine Beziehung gesetzt zu den Nachstellungen des Landesherrn von Galiläa. Bei Lukas aber, wo Jesu Fortgang aus Galiläa geradezu in Verbindung steht mit den Nachstellungen des Herodes 9, 9 f., ist nur von seinem Aufenthalt in der Gaulanitis die Rede. Wie schon bemerkt, fehlt bei ihm die Perikope vom kananäischen Weib. Somit berichtet die Überlieferung, der die Einschaltung von Mark. 6, 34–8, 26 in die synoptische Grundschrift entstammt, von einem Aufenthalte Jesu in dem Gebiete von Tyrus zu keinem anderen Zwecke, als der war, der ihn durch die jüdischen Landschaften wandern ließ.

Sast scheint es, daß sich Jesus noch weiter in das heidnische Gebiet begeben, wenn die auf die Perikope Mark. 7, 24–30 folgende Erzählung von der Heilung des Taubstummen 7, 31–37 mit der Bemerkung beginnt: καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως. Hiernach scheint sich Jesus zunächst von Tyrus nördlich nach Sidon gewandt zu haben; von da vermutet man, daß er auf der Straße über den Libanon bis nach Damaskus gewandert sei, was Plinius zur Dekapolis rechne, und von dort dann nach dem galiläischen See. Doch ist es sehr fraglich, ob hier nicht eine Textschädigung vorliegt, durch die eine Verwechselung von Sidon und Bethsaida eingetreten sei.¹ Aber wenn das auch der Fall sein sollte, würde diese Notiz auf eine Tätigkeit in dem Gebiet der wesentlich hellenistischen zehn Städte hinweisen. Auch hier ist es von Bedeutung, daß

¹) Vgl. Streitfragen S. 47 f.

Matthäus in dem Parallelabschnitt 15, 29–31 die heidnische Dekapolis überhaupt nicht nennt und zum Schluß im Unterschied von Markus bemerkt, daß das Volk wegen Jesu Wundertaten den θεός Ἰσραήλ gepriesen habe.

Auch sonst scheint sich Jesus auf dem Gebiete der Dekapolis bewegt zu haben. Wenn in der Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen Luk. 17, 11–19 die Reise Jesu so beschrieben wird: ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίαν καὶ Γαλιλαίας, so scheint damit gesagt zu sein,¹ daß Jesus auf der Straße von Gadara her das zwischen Samaria und Galiläa eingeschobene Stück der Dekapolis durchwandert habe, um dann das samaritanische Gebiet zu betreten. Daß er auch auf diesem selbst sich aufgehalten, ergibt sich aus der Geschichte von der Samariterherberge, Luk. 9, 51–56, von der ich nachzuweisen versucht habe,² daß sie nicht zur großen Einschaltung des Lukasevangeliums, sondern zur synoptischen Grundschrift gehört.

Aus allen diesen Daten ergibt sich mit vollkommener Sicherheit, daß sich Jesus in beständiger Berührung mit Nichtjuden befand, sei es, daß diese zu ihm auf das jüdische Gebiet strömten, sei es, daß er selbst die heidnischen und samaritanischen Gebiete aufsuchte. So war es geradezu unmöglich, daß er ohne Einwirkung auf die Heiden bleiben konnte.

3. Jesu Einwirkung auf Nichtjuden.

Daß Jesus tatsächlich sich als Prophet auch an und unter den Nichtjuden betätigt hat, dafür hat die bisherige Untersuchung bereits Beispiele beigebracht, an erster Stelle das von der Heilung der Tochter des kananäischen Weibes, Mark. 7, 24–30, Matth. 15, 21–28. Aber dieses wird gerade als eine Ausnahme von der Regel der rein auf Israel gerichteten Tätigkeit Jesu angesehen. Diese Auffassung entstammt der jüngeren Gestalt dieses Berichtes, die Matthäus erhalten hat. Ganz anders liegt, wie S. 43 ff. nachgewiesen worden ist, die Sache bei Markus. Jesu anfängliche und vorläufige Abweisung des Weibes hängt gar nicht mit ihrer heidnischen Herkunft zusammen, sondern mit Jesu und seiner Jünger Ruhebedürfnis. Dieses war aber dadurch erzeugt, daß er so von den Menschen in Anspruch genommen war, daß er sich in ein Haus begab mit dem Beschluß, niemand zu sehen. Es setzt das also eine Inanspruchnahme durch die Bevölkerung des heidnischen Gebietes voraus, wie sie uns sonst von Jesus bei seinem Aufenthalt in Galiläa und Judäa berichtet wird, wo sich allerdings, wie

¹) Streitfragen S. 23.

²) A. a. O. S. 59f.

bereits S. 78 bemerkt wurde, mit den Juden große Massen heidnischer Bevölkerung aus den benachbarten Landschaften mischten, in die das Gerücht von Jesu Predigt und Wundertaten gedrungen war.

Solches Gerücht macht es verständlich, wie Jesus bei seinem Besuch in dem Gebiete der Gergesener (Luk. 8, 26 ff. u. Parallelen) von dem Dämonischen sofort als Bekannter empfangen werden konnte: *τί ἐμοὶ καὶ οἱ, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; δέομαί σου, μὴ με βαραίνῃς*. Jesus heilt nicht bloß diesen Kranken, sondern zeigt sich bereit, auf diesem heidnischen Boden weiterzuwirken. Aber die Bewohner, durch Jesu Wunder in Furcht gesetzt, bitten ihn, ihr Land zu verlassen.

Daß Jesus, wenn Haufen von Bittsuchenden zu ihm kamen, nicht erst untersuchte, woher ein jeder stammte und wes Glaubens er war, sondern seine Wunderkraft bewährte an Juden und Nichtjuden, davon bietet die Aussätzigenheilung in Luk. 17, 11–19 ein Beispiel, wo sich unter den zehn Kranken ein Samariter findet, der schließlich noch wegen seiner Dankbarkeit und seines Glaubens von Jesus besonders gepriesen wird.

Umgekehrt liegt der Fall in der Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum Matth. 8, 5–13, Luk. 7, 1–10. Hier weiß Jesus von Anfang an, daß er es mit einem Nichtjuden zu tun hat, und ist doch sofort bereit, ihm zu helfen. Dann macht er an ihm die Erfahrung von einer Größe des Glaubens, wie er sie in Israel nicht gefunden hat, und wie sie ihn nur bestärken konnte in seiner Arbeit an den Heiden.

Sehen wir Jesus in diesen Fällen dastehen als Nachfolger der Propheten Elia und Elisa in ihren Wundertaten an Heiden, so können wir auch die Parallele mit dem Bußprediger Jona weiter verfolgen. Schon oben (S. 78) ist darauf hingewiesen worden, daß die Selbstpredigt Luk. 6, 20–49 vor einem zweigeteilten Publikum gehalten worden ist: vor der Menge der Anhänger Jesu und vor einer Gesellschaft, die sich zusammensetzte aus Juden aus Jerusalem und Judäa und Heiden von der Meeresküste bis hinauf nach Tyrus und Sidon; vgl. Luk. 6, 17. Man kann nun in der Selbstpredigt nicht bloß nachweisen, welche Partien die Jünger Jesu angehen und welche die übrige Masse, sondern auch, welche Stücke aus letzteren den Juden und welche den Heiden gelten. Je vier Seligpreisungen und Weherufe Luk. 6, 20–26 richten sich an zwei verschiedene Gruppen von Zuhörern Jesu. Die Seligpreisungen gelten nach V. 20 dem *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* (V. 17); die Weherufe, nur durch *πλήν* von dem Vorhergehenden abge sondert, wenden sich nicht an Abwesende, sondern apostrophieren die Betreffenden ebenso wie die Seligpreisungen die Jünger. Das allein genügt schon zur Widerlegung der lezt hin noch wieder von Harnack aufgestellten Behauptung, die Selbstpredigt richte sich ebenso wie die Bergpredigt nur an die Jünger Jesu. Die Adressaten der Weherufe sind

selbstverständlich in dem πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ zu suchen, das einerseits aus Jerusalem und Judäa, andererseits aus der Küstengegend und von Tyrus und Sidon zusammengeströmt war. Inwiefern können diese nun in den drei ersten Weherufen als die Reichen, Satten und Lachenden angesprochen werden? Unter den Namen, die über die Herkunft der großen Volksmenge berichten, sind Tyrus und Sidon sowie deren Küstengebiet typisch als Vertreter des Reichtums und der Äppigkeit; vgl. Jes. 23, 7 ff., Ez. 27, Sach. 9, 3. Das Trachten nach Äppigkeit in Essen und Kleidung ist Charakteristikum für τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου; vgl. Luk. 12, 29 f., Matth. 6, 31 f. Auch für Jesus gelten Tyrus und Sidon als unbußfertige Orte, denen das Gericht bevorsteht; vgl. Luk. 10, 13 f., Matth. 11, 21 f. Es wird für sie die Strafe nicht ausbleiben, mit der sie schon von den Propheten bedroht worden sind: ihr ganzer Reichtum wird vernichtet werden, und an Stelle des Frohsinns und Lachens wird Weinen und Klagen treten; vgl. besonders Ez. 27, 30 – 32. 35. Somit haben wir in der Feldpredigt Stücke, die geradezu eine Predigt Jesu an Heiden bedeuten. Es würde zu weit führen, wenn ich hier nachweisen wollte, welche Wendungen der Feldpredigt noch sonst bestimmt sind durch die Beziehung auf den heidnischen Teil der Zuhörer Jesu. Auch sonst enthalten die Reden Jesu weite Partien, die sich ebensogut als an ein heidnisches Publikum gerichtet verstehen, als wenn man in ihnen Belehrungen und Ermahnungen für Jesu Volksgenossen sieht. Wenn es sich nicht um Polemik gegen pharisäischen Ritualismus und veräußerlichte Moralität handelt, haben Jesu Worte einen Charakter, der Wellhausen zu dem Schluß geführt hat, daß das Eigentümliche in Jesus nicht das Jüdische, sondern das allgemein Menschliche sei.

So ergibt sich nach allen Seiten hin, daß Harnacks Urteil über Jesu Stellung zur Heidenmission, sie habe nicht in Jesu Horizont gelegen, unhaltbar ist. Im Gegenteil, sie lag Jesu unmittelbar vor Augen, er selbst war der erste christliche Heidenmissionar. Wie weit dabei seine Blicke gegangen sind, wird sich bestimmen durch die die ganze Welt umspannende messianische Hoffnung und durch die sein Wirken begleitende Zuversicht: καὶ ἕτερον ἔπρεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν, καὶ φρὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονπλασίονα (Luk. 8, 8).

4. Unrichtige Einschränkungen.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung, daß Jesus sich bei seiner Tätigkeit nicht nur an sein Volk gewendet habe, findet auch bei solchen, die es teilen, mannigfache Einschränkungen, die schließlich noch einer kurzen Erörterung bedürfen.

Immer wieder ist es die spätere Form der Geschichte vom kananäischen Weibe, die hier verwirrend gewirkt hat. Man sieht darin ein Ereignis aus dem Ende der Tätigkeit Jesu, als er sich, durch die Mißerfolge in Israel gedrängt, auf heidnisches Gebiet begeben habe, und zudem werde die Wundertat Jesu an der Heidin ausdrücklich nur als Ausnahme angesehen. Somit kommt man zu dem Schluß, daß Jesus nicht von Anfang seiner Tätigkeit an die Heiden mit berücksichtigt habe, sondern erst zum Schluß und dann doch auch nur sporadisch. Den Grund dafür sieht man entweder darin, daß Jesus zuerst seiner Verkündigung in Israel eine feste Stelle habe verschaffen müssen, ehe er sie über die Grenzen seines Volkes hinaustragen konnte, oder darin, daß er, ursprünglich den Heiden gegenüber exklusiv, durch die bösen Erfahrungen in Israel und durch die Anzeichen von Heilsverlangen bei den Heiden zu einer freieren Haltung getrieben worden sei. Beiden Anschauungen fehlt, soweit ich das beurteilen kann, der sichere Grund in den Quellen.

Was die Geschichte vom kananäischen Weibe betrifft, so ist bereits erwiesen, daß sie weder eine Ausnahme darstellt, noch anläßlich einer Flucht Jesu aus Galiläa gegen Ende seiner Tätigkeit sich ereignet hat. Nicht minder bedeutet die Auswahl der Zwölfe und ihre ausschließliche Bestimmung für Israel nichts für die Tätigkeit Jesu selbst, noch für die seiner anderen Gehilfen. Was die Synoptiker aber von sonstigen Berührungen Jesu mit den Heiden berichten, die Einleitung zur Berg- und Feldpredigt, bzw. die entsprechende Perikope bei Markus; die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum oder die Wirkksamkeit im Gebiete der Gergesener bietet sich keinesfalls dar als Ereignisse aus der letzten Zeit der Tätigkeit Jesu. Wollte man nun auch betonen, daß auf die Anordnung des Stoffes der Synoptiker in chronologischer Beziehung nicht zu viel zu geben sei, so bleibt doch bestehen, daß nirgends sich eine Andeutung davon findet, daß man diese Perikopen sich erst am Ende der Tätigkeit Jesu zu denken habe.

Noch wichtiger aber ist, daß sich nirgends eine Andeutung findet von dem angeblichen Motiv für Jesu vorläufige Beschränkung auf Israel. Das läßt auch die Formulierung durchblicken, die z. B. Wendt¹⁾ diesem auch von mir früher geteilten Gedanken gegeben hat: „Jesus hat gewiß nicht erst nach längeren Überlegungen und Zweifeln, sondern in einem unmittelbaren Taktgeföhle, welches bei der wachsenden Voraussicht auf den nahen Abschluß seiner irdischen Wirkksamkeit sich zu einem sicheren Pflichturteile herausgestaltete, festgestellt, daß nur in dieser Beschränkung er sich als den Meister erweisen und sein messianisches Berufswerk zu einem erfolgreichen

¹⁾ Die Lehre Jesu 2. Aufl. S. 474.

Ganzen gestalten könne." Daß Jesus sich zunächst innerhalb der Grenzen seines Volkes hielt, hat nicht ausgeschlossen, daß er von Anfang an die Heiden berücksichtigte. Daß er aber dadurch die Wirkung seiner Mission für Israel beeinträchtigt haben würde, kann um so weniger gesagt werden, als er mit der Beeinflussung der Heiden in eine Tätigkeit eintrat, die ja von Israel selbst ausgeübt wurde. Es ist allerdings zuzugeben, daß, wenn sich Jesu öffentliche Wirksamkeit nicht länger als ein Jahr ausgedehnt hätte, er alle seine Zeit für sein Volk würde nötig gehabt haben und für die Heiden nur so weit, als sie mit Israel zugleich von den Wirkungen Jesu profitierten. Aber nun sind es ja gerade die beiden ersten Evangelien, die uns von Wanderungen Jesu durch Syrien und Phönizien berichten. Somit ist von jener Erwägung über die Dauer der Tätigkeit Jesu her, selbst wenn sie richtig wäre, nichts gegen den von uns erhobenen Einwand zu gewinnen.

Auch die andere Beleuchtung der Annahme von einer vorläufigen Beschränkung der Tätigkeit Jesu auf die Juden würde wahrscheinlicher gemacht werden können in Verbindung mit der von ihren Vertretern bekämpften Ansicht von einer mehrjährigen Wirksamkeit Jesu. So unhaltbar wie die Hypothese, daß sich erst im Verlaufe der Wirksamkeit Jesu bei ihm die Ansicht von seiner Messianität gebildet habe, ist die, daß er sich erst nach und nach aus jüdischem Partikularismus zum Universalismus entwickelt habe. Die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum, die bei Matthäus lange der vom kananäischen Weibe vorausgeht, zeigt, wie Jesus ohne alle Bedenken bereit ist, dem heidnischen Manne zu helfen. Wir können in der sicheren Überlieferung nirgends die Beobachtung machen, daß gegen Ende der Tätigkeit Jesu der universalistische Kern des Gedankens vom Reiche Gottes die geschichtlich bedingte Schale sprengte, in welcher ihn Jesus erfaßt hatte.¹ Die sichere Überlieferung zeigt uns Jesus von Anfang an als den Heiland Israels und das Licht der Heiden, wie der Prophet solches vom Knechte Jahwes ausgesagt hatte. Und diese seine Stellung bestimmte selbstverständlich die Aufgaben, die er seinen Jüngern übertrug; nur bei den Zwölfen schränkte er die Tätigkeit auf Israel ein.

Hier setzt nun die bei den „konservativen“ Theologen vielfach vor-handene Beschränkung von Jesu Stellung zur Heidenmission ein, wie sie leztlich noch durch Meinerz und Korff vertreten worden ist: Erst nach der Auferstehung ist die Zeit gekommen, wo Jesus seine Apostel ausdrücklich zur universalen Missionstätigkeit bestimmte. Die dogmatische Unlebendigkeit, mit der diese Ansicht motiviert wird, hat bei Meinerz einen charakteristischen Ausdruck gefunden: „Der Tod und die Auferstehung müssen vor-

¹) So z. B. H. Holzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I S. 234.

ausgegangen sein, dann erst wird den Erlösten die Frohbotschaft verkündigt.“ Meinerz meint, bei der Beurteilung dieser Ansicht spreche die Stellung zur Auferstehung Jesu mit, und je nachdem würde man ihr beistimmen oder widersprechen. Das ist nicht richtig. Ganz abgesehen von der Stellung zu Jesu Auferstehung muß man jener Ansicht über den Missionsbefehl des Auferstandenen widersprechen. Wenn Jesu Erlösungswerk der Heidenmission vorausgehen muß, dann auch der Verkündigung des Evangeliums unter den Juden, und wenn die Apostel nicht vor der Auferstehung den Heiden das Heil verkündigen konnten, dann auch Jesus selbst nicht. Im Unterschied von jener, auch auf protestantischer Seite weithin geteilten dogmatischen Anschauung hat Zahn zu Matth. 28, 19 die richtigen Sätze formuliert: „Neu ist nicht die Beauftragung der Apostel, andre Menschen zu Jüngern Jesu zu machen . . . Neu ist auch nicht die Ausdehnung des apostolischen Berufs und damit des durch die Apostel fortgesetzten Berufswerks Jesu selbst auf die ganze Menschheit. Das Evangelium als Predigt von der Gottesherrschaft ist von Anfang an für die ganze Welt bestimmt . . . Das Neue in V. 19 ist, daß der Auferstandene die Apostel, welche in der Anfechtung der Leidenszeit so schlecht bestanden hatten, in ihren Beruf, und zwar nach seinem ganzen Umfang, gleichsam aufs neue einsetzt. Es fragt sich auch sehr, ob es für die Apostel etwas Neues war, wenn ihnen gesagt wurde, daß das μαθητεύειν nicht ohne Anwendung der Taufe geschehen solle.“

Somit erleidet das Urteil, daß Jesus bei seiner Tätigkeit als Prediger des Reiches Gottes und Heiland der Leidenden die Heiden nicht ausgeschlossen habe, keinerlei Einschränkung.

Fünftes Kapitel.

Die johanneische Überlieferung.

1. Einleitung.

Zu den ältesten Quellen über das Leben Jesu gehört nach der durchschnittlichen Anschauung der neueren kritischen Theologie das vierte Evangelium nicht. So ist es denn ganz in der Ordnung, daß Harnack urteilt, man müsse in einer Untersuchung über Jesu Beziehung zur Heidenmission ganz davon absehen. Anders steht es bei denen, die der Meinung sind, daß das vierte Evangelium wie die Synoptiker auf uraltem Material beruhe, dessen Erforschung für eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu unumgänglich sei. Ich gehöre zu diesen, und so kann ich an dem vierten Evangelium nicht vorübergehen. Um aber die Sicherheit meiner Untersuchung nicht zu gefährden, habe ich bisher davon abgesehen, die johanneische Überlieferung heranzuziehen. Das gewonnene Resultat ruht durchaus auf synoptischer Grundlage. Es kann daneben nun aber doch die Frage nicht unerledigt bleiben, wie sich dazu das vierte Evangelium stellt. Vielleicht ergibt dessen Untersuchung unter diesem Gesichtspunkte einen Ertrag für die Bestimmung der Eigenart und des geschichtlichen Wertes dieses eigentümlichen Buches.

2. Die anderen Schafe.

Zu den Stellen des vierten Evangeliums, in denen Jesus direkt die Heidenmission ins Auge fassen soll, rechnet man an erster Stelle die im Zusammenhange mit den Hirtenparabeln auftretende Äußerung 10, 16: καὶ ἅλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ μέ ἀγαγεῖν, καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούουσιν, καὶ γενήσεται μία ποιμνὴ εἰς ποιμῆν. Sollte die Deutung richtig sein, nach der man unter den andern Schafen die Heiden versteht, die in die Hürde Israels hineingeholt werden sollen, so würde damit das vierte Evangelium nichts anderes aussprechen, als was wir bei den Synoptikern an vielen Stellen angetroffen haben. Ja, der johanneische Ausdruck würde insofern hinter dem synoptischen zurückbleiben, als, bei Matthäus und Markus wenigstens, von einer selbständigen Heidendriftenheit die Rede ist, die an die Stelle des ungläubigen Israel treten würde, während hier nur von einer Teilnahme der Heiden an dem Heile Israels die Rede wäre.

Aber die herkömmliche Deutung der johanneischen Stelle ist nicht so ohne alle Bedenken, daß sie nicht noch einmal einer gründlichen Nachprüfung unterzogen werden mußte.

In zwei Parabeln aus dem Hirtenleben hat Jesus sein Auftreten in Jerusalem beleuchtet. In 10, 1–5 stellt er einander gegenüber den über die Mauer des Schafhofes einsteigenden Räuber und den durch die Türe eingehenden Hirten. Jenen kennen die Schafe nicht, sondern fliehen vor ihm, diesem folgen sie, denn sie kennen seine Stimme. In 10, 11b–13 stellt Jesus einander gegenüber den richtigen Hirten, den Besitzer der Schafe, und den für die Schafhut gemieteten Knecht. Sie unterscheiden sich so, daß der Hirt in der Gefahr vor wilden Tieren sein Leben einsetzt für seine Herde, während der Mietling vor allem sich selbst in Sicherheit bringt. Daß Jesus diese Parabeln zur Illustrierung seiner Lage in Jerusalem ausgesprochen hat, ergibt sich aus seiner Deutung in V. 14 und 15. Er hat die Kennzeichen des guten Hirten an sich, sofern er die Seinen kennt und die Seinen ihn. Das bemerkt man an der Anhänglichkeit des Volkes an seine Person, wie es sich in besonders charakteristischer Weise bei dem geheilten Blinden aus Kap. 9 gezeigt hat, der trotz aller Drohungen und Scheltworte der Volkshirten bei Jesus blieb, während er vor jenen floh, wie die Schafe vor dem Räuber. Jesus zeigt aber auch die Eigentümlichkeiten des richtigen Hirten im Unterschied vom Mietling, sofern er sich in die Lebensgefahr begab, die ihm in Jerusalem drohte (vgl. 5, 18. 7, 19. 25. 8, 37. 40. 59. 10, 31), um dort seinen Hirtenpflichten nachzukommen.

Wenn er nun 10, 16 sagt: καὶ ἅλλα πρόβατα ἔχω, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης, so läßt der Zusammenhang zunächst an nichts anderes denken als an Leute außerhalb Jerusalems. Die αὐλή ist nichts als der Ort, wo sich die Schafe befinden. An die Hürde des Volkes Israel im Gegensatz zu den Heiden zu denken, ist wenigstens durch die vorangegangene Bilderrede kein Grund gegeben. Die αὐλή in 10, 1 läßt eine solche Deutung schon deshalb nicht zu, weil in ihr sich nach V. 3 und 4 verschiedene Schafherden befinden, deren jede nur auf die Stimme ihres eigenen Hirten hört, wenn er kommt, um sie herauszuführen. So ist auch Jerusalem ein solcher Schafhof, wo Jesus seine Herde hat, die ihm auf sein Wort folgt, und für die er sein Leben einsetzt. Ihnen gegenüber stellt er andere Schafe, die nicht aus diesem Gehöfte sind. An andere Leute als an außer Jerusalem wohnende Juden zu denken, ist zunächst kein Anlaß vorhanden. Schon das festgehaltene Bild von der Schafherde läßt nicht an Heiden denken.¹ Jedenfalls kann es sich nur um ein Werk handeln, das Jesus jetzt und das er selbst tun will, und nicht um ein solches, das

¹) Vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 177.

nach seinem Tode nicht durch ihn selbst, sondern durch seine Jünger geschehen soll (vgl. 17, 20). Er selbst will sie führen, und seine Stimme werden sie hören.

Als nächste Parallele drängt sich das Wort auf, mit dem Jesus sein Fortgehen von Kapernaum motiviert Luk. 4, 44: καὶ ταῖς ἑτέροις πόλεσιν εὐαγγελισαθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. Beide Male handelt es sich um ein göttliches Muß, das ihn veranlaßt, die Stätte seiner bisherigen Wirkksamkeit zu verlassen. Jesus war nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste gekommen. Seine letzte Handlung war die Heilung des Blinden und die daran sich anschließenden parabolischen Reden. Nun tritt 10, 22 die chronologische Notiz auf: ἐγένετο δὲ τὰ ἐνκαίνια ἐν Ἱερουσαλὺμοις χειμῶν ἦν καὶ περιεπάτει ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶνος. Der damit eingeleitete Bericht muß ein Viertelsjahr später fallen als die Reden vom guten Hirten. Daß sich Jesus während dieser drei Monate in Jerusalem aufgehalten habe, ist völlig ausgeschlossen. Dann muß sich aber doch eine Notiz darüber finden, daß er die Stadt verlassen habe. Eine solche ist nun tatsächlich vorhanden, wenn die oben gegebene Erklärung von V. 16 richtig ist. Die Schafe in der αὐλή Jerusalem und die ἄλλα πρόβατα, die nicht aus diesem Hofe sind, stehen einander genau so gegenüber, wie die beiden Gruppen in der Parabel von der Einladung zur Mahlzeit Luk. 14, 15–24, deren eine sich auf den Gassen und Plätzen der Stadt befindet, während die andere auf den Landstraßen und an den Zäunen zu suchen ist. Die letzteren sind in besonderem Maße τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ, vgl. Matth. 10, 6. Daß für die Parabelrede Ez. 34 in irgendwelchem Maße vorbildlich gewesen ist, steht fest. Dort handelt es sich bei den Schafen, die Jahwe weidet und herführt, nicht um Heiden, sondern um Juden aus der Zerstreuung. Die Vorstellung von den Heiden als „wildes Schafen, die auf den Bergen schweifen“ (Holzmann), hat, soviel ich weiß, weder im Alten noch im Neuen Testamente eine Analogie (vgl. Ez. 34, 6. 13). In bezug auf die Juden heißt es Ez. 34, 23 f.: „Und ich werde einen einzigen Hirten über sie bestellen, der wird sie weiden, nämlich meinen Knecht David, der soll sie weiden, und der soll ihr Hirte sein. Und ich Jahwe will ihr Gott sein, und mein Knecht David wird Fürst in ihrer Mitte sein.“ Auf diese Worte blickt Joh. 10, 16 unverkennbar zurück. Somit ist nach den verschiedensten Seiten hin der Gedanke, daß es sich hier um einen Hinweis Jesu auf die Heidenmission handle, ausgeschlossen.

Aber die Deutung auf die Heidenmission hat doch in unsrer Stelle einen sehr kräftigen Anhalt, nämlich in dem Verhältnis von V. 17 f. zu dem Vorhergehenden: διὰ τοῦτό με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ'

ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἑαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Diese Worte vom Tode des Hirten weisen zurück auf V. 15: καὶ τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων. Faßt man diesen Satz im Sinne der weiteren Ausführung in V. 17 f., so erscheint der Tod des Hirten als Voraussetzung dafür, daß er die anderen Schafe, die nicht aus dieser αὐλή sind, weidet und leitet. Nach dem Tode Jesu aber dehnt sich das große Werk der Heidenmission aus. Und daß eben auf diese das Wort V. 16 zu deuten sei, ergibt sich aus 11, 51 f., wo sich an das Urteil des Kajapha V. 50: *συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται*, folgende Reflexion des Evangelisten anschließt: *τοῦτο δὲ ἀπ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἐμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλὰ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν.* Wie hier, so scheint auch 10, 16 die Heidenmission als Folge des Todes Jesu dargestellt zu sein.

Nun aber beginnen erst die Schwierigkeiten, die im einzelnen schon richtig erkannt worden sind. Wellhausen¹ möchte den 16. Vers streichen, da er „den logisch strengen Konnex zwischen 10, 15 und 17“ sprengt. In der Tat knüpft V. 17 an V. 15 an, aber so, daß der Gedanke in V. 15 umgeändert wird. Wenn es in V. 11 heißt: *ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων*, so kann das nur heißen: der gute Hirte setzt sein Leben ein, wagt es für seine Schafe; nicht: er läßt es. Der Gegensatz zum Verhalten des fliehenden Mietknechtes ist nicht, daß der Hirt für seine Herde stirbt — das würde diese, ebenso wie die Flucht des Mietlings, in die Gewalt des Wolfes bringen — sondern daß er mit Einsetzung seines Lebens für die Herde gegen das Raubtier kämpft; vgl. was Gad von seinen Hirtenabenteuern erzählt, Test. XII patr. Gad 1: *ἡμην ἀνδρεῖος ἐπὶ τῶν ποιμνίων. ἐγὼ ἐφύλαττον ἐν νυκτὶ τὸ ποιμνιον, καὶ ὅταν ἤρχετο ὁ λέων, ἢ λύκος, ἢ πάρδαλις, ἢ ἄρκος, ἢ πᾶν θηρίον ἐπὶ τὴν ποιμνην, κατεδιώκον αὐτὸ κτλ.* Dieser Auffassung entspricht auch allein die Situation, für die das Gleichnis gesprochen ist, die Jesum zeigt, wie er sich zum Schutz seiner Herde immer wieder aufs neue in Lebensgefahr begibt, nicht aber sein Leben läßt. Von diesem seinen gegenwärtigen Verhalten sagt Jesus V. 15: *τὴν ψυχὴν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.* Genau in demselben Sinne ist die Wendung *τιθέναι τὴν ψυχὴν* Joh. 13, 37 f. 15, 13, auch wohl 1. Joh. 3, 16 gebraucht worden. Dagegen zeigt der Gegensatz von *τιθέναι* und *λαμβάνειν τὴν ψυχὴν* in 10, 17 f., daß

¹) Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium S. 35. Das Evangelium Johannis S. 49. Ähnlich E. Schwartz a. a. O. III. S. 164.

hier nicht vom Einsetzen, sondern vom Hingeben des Lebens die Rede ist, was sonst durch διδόναι τὴν ψυχὴν ausgedrückt wird; vgl. Matth. 20, 28, Mark. 10, 45.¹ Wenn sich in einer Reihe von Zeugen auch in 10, 11. 15 die Lesart διδόναι statt τιθέναι findet, die Zahn als die ursprüngliche ansehen möchte,² so kann man darin nur eine Korrektur nach Analogie der traditionellen Auffassung der Stelle sehen, die weder der Parabel noch ihrer Anwendung auf die Lage Jesu in Jerusalem entspricht.

Dann ist aber nicht zu bezweifeln, daß V. 17 und 18a, in der sich diese unrichtige Deutung von τιθέναι τὴν ψυχὴν findet, nicht von der Hand des Verfassers der Parabel stammen, sondern von dem Evangelisten, der, ebenso wenig wie in den synoptischen Evangelien, mit dem Verfasser der Grundschrift identifiziert werden darf. Der Grund zu dieser Anschauung ist längst von B. Weiß gelegt worden. Ihre Richtigkeit wird dadurch erwiesen, daß bei ihrer Annahme weitere Schwierigkeiten des Textzusammenhanges fallen. Sie treten am greifbarsten zutage bei den Worten V. 18b: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς. Worauf beziehen sie sich? Im vorliegenden Texte natürlich auf das in V. 17. 18a erwähnte Hingeben und Wiedernehmen des Lebens. Aber das kann doch unmöglich unter dem Gesichtspunkte einer von Gott auferlegten Pflicht verstanden sein, zumal da es ausdrücklich als eine ἐξουσία hingestellt wird, die Jesus nach freiem Ermessen ausüben kann. Fällt dagegen V. 17. 18a als Zusatz des Evangelisten fort, so ist alles in bester Ordnung. In V. 16 ist in der Tat von einer Pflicht Jesu, von einem göttlichen Gebote die Rede: κακεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν. Die als Parallele zu V. 16 herangezogene Stelle Luk. 4, 44 hat auch den parallelen Gedanken zu V. 18b: ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. Auf diese Weise wird auch das Unbehagen beseitigt, das Wellhausen an dem Zusammenhange V. 15 ff. gehabt hat, freilich durch ein anderes Mittel als das von ihm vorgeschlagene: nicht V. 16 ist als Zusatz des Evangelisten zu bezeichnen, sondern V. 17. 18a. Mit V. 15 schließt die Deutung der Hirtenparabeln auf Jesu Lage in Jerusalem. Mit V. 16 wendet sich Jesus zum Fortgehen: er hat noch für Schafe, die nicht an diesem Orte sind, zu sorgen; das ist (V. 18b) eine ihm vom Vater gegebene Verordnung. So von Jerusalem scheidend, läßt er die Leute dort zurück in Uneinigkeit über das, was sie von ihm halten sollen (V. 20f.). Nach drei Monaten, zum Feste der Tempelweihe tritt er dann wieder in Jerusalem auf (V. 22f.).

Diese Herstellung der johanneischen Grundschrift an dieser Stelle kann

¹) Zur Deutung dieser Stelle, die nicht von der Hingabe des Lebens in den Tod, sondern in die Sklaverei handelt, vgl. Streitfragen der Geschichte Jesu S. 219.

²) Das Evangelium des Johannes S. 451 Not. 16.

nun auch nicht wieder rückgängig gemacht werden durch Berufungen auf johanneische Stellen, aus denen sich die Notwendigkeit ergeben soll, 10, 16 von der Heidenmission zu verstehen. 17, 20f.: οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, berührt sich in dem Gedanken von der Einigkeit des Glaubens mit dem μία ποιμνῇ, εἰς ποιμὴν 10, 16. Aber weder ist ein Anzeichen davon vorhanden, daß die durch der Apostel Predigt zum Glauben an Jesus Gebrachten Heiden seien, noch — was die Parallele völlig abschließt — ist hier die Rede von solchen, die durch Jesu eigene Tätigkeit zum Glauben kommen. Und so spricht diese Stelle geradezu dafür, daß 10, 16 nicht von einer Tätigkeit nach Jesu Hingang zum Vater die Rede ist, sondern von dem Zeugnisablegen, das nach den Ausführungen in den Abschiedsreden Sache der Jünger und des Parakleten ist.

Dagegen deckt sich 11, 51f. allerdings mit dem Gedanken, den der Evangelist durch seine Zusätze in den Zusammenhang von 10, 15–18 gebracht hat. Aber jene Verse sind unter allen Umständen eine Parenthese in dem Zusammenhang der Erzählung von dem Todesanschlag gegen Jesus. Ob der Berichterstatter selbst seine Erzählung mit jener Bemerkung über das Wort des Kajapha unterbrochen hat, oder ob das vom Evangelisten geschehen ist, läßt sich auf Grund dieser einen Stelle nicht mit Sicherheit entscheiden. Soviel ist gewiß, daß in 10, 51f. das Wort des Kajapha nicht bloß erweitert wird, sofern ihm über Israel hinaus eine Bedeutung für die Heidenwelt gegeben wird, sondern auch, daß es in einem andern Sinne gebraucht wird, als es der Redner gemeint hat.

Solcher Doppelsinn tritt uns sonst im Evangelium entgegen in Stellen, bei denen es auf der Hand liegt, daß eine andere Hand tätig gewesen ist als die, von der die entsprechenden Erzählungen stammen. Das Wort Jesu 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τούτου, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν, kann sich in dem dort beschriebenen Zusammenhang von der Tempelreinigung selbstverständlich nur auf den Tempel zu Jerusalem beziehen. Die in V. 21f. an die Erzählung sich anreihende Reflexion (ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. ὅτε οὖν ἐγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς) ist dagegen eine spätere allegorisierende Ausdeutung, zu der der Evangelist aus Anlaß der Bemerkung 20, 9, daß die Jünger am offenen Grabe die Schrift von der Auferstehung Christi noch nicht gekannt hätten, noch hinzufügt, daß jene Deutung erst aus der Zeit nach der Auferstehung stamme. — Das Wort Jesu beim Laubhüttenfest 7, 37f.: ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω, καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρέουσιν ὕδατος ζῶντος, erhält in V. 39 eine Deutung auf den Geist, den Jesus geben

werde, aber erst nach seiner Verklärung. Daß diese Deutung der Situation nicht entspricht, da Jesus die Leute doch nicht zu sich herangerufen haben kann, um ihnen zu sagen, er werde ihnen erst über Jahr und Tag seinen Geist geben, versteht sich von selbst. Es liegt hier eine Deutung des Evangelisten vor, bei der er sich von Stellen wie 14, 16f. 26. 15, 26. 16, 7. 20, 22 hat leiten lassen. — Das Wort Jesu 12, 32: *καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν*, kann sich nach dem Zusammenhang (besonders V. 31) nur auf Jesu Erhöhung zum Vater beziehen. Die in V. 33 gegebene Deutung (*τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἡμελλεῖν ἀποθνήσκειν*) charakterisiert sich dadurch, daß sie einen ganz andern Sinn beibringt, als Zusatz des Evangelisten. — Das Wort aus dem hohepriesterlichem Gebet 17, 12 von der Bewahrung derjenigen, die Gott Jesu gegeben, kann natürlich nur in geistlichem Sinne verstanden werden. Wenn nun im Bericht von der Gefangennahme da, wo Jesus ein seine Jünger vor den Häschern schützendes Wort spricht, 18, 9, bemerkt wird, daß dabei sich jene Bitte Jesu aus dem hohepriesterlichen Gebete erfüllt habe, so sieht man darin wieder die charakteristische Hand des Evangelisten im Unterschied von seiner Grundschrift. — Diese Beispiele werden genügen, um nachzuweisen, daß auch 11, 51f. nicht anders beurteilt werden kann denn als ein Zusatz des Evangelisten, und als solcher mag er den Beweis verstärken, daß auch 10, 17. 18a, wodurch in den dortigen Zusammenhang der Gedanke von der Heidenmission hineingebracht worden ist, ebenfalls dem Bearbeiter der Grundschrift angehört.

Diese selbst hat bei dem Wort von den „anderen Schafen“ nicht an die Heidenmission gedacht. Das vierte Evangelium bietet hier also eine Parallele zu dem, was von uns bei den beiden ersten Synoptikern oft beobachtet worden ist: daß nämlich die spätere Zeit in Worte Jesu, die lediglich für Israel gemeint waren, eine Beziehung auf die Heiden hineingelegt hat.

3. Die Samaritermission.

Wie die Parabeln vom Hirten in der kanonischen Rezension der johanneischen Überlieferung den Ausblick gewähren auf die Heidenmission, so die Geschichte von der Samariterin am Jakobsbrunnen 4, 4—42 einen solchen auf die Bekehrung des samaritischen Volkes. Ja, diese wird in der Erzählung als zum Teil bereits vollzogen hingestellt, sofern das Gespräch Jesu mit dem Weibe zur Folge hat, daß ganz Sychar zu Jesus kommt, und nach dessen zweitägigem Aufenthalt in ihrer Mitte den Glauben an ihn als den *σωτῆρα τοῦ κόσμου* bekennt. Daß diese Darstellung im Rahmen der Geschichte Jesu die Erfolge der apostolischen Mission unter den Sama-

ritern zur Darstellung bringen will, scheint sich aber daraus zu ergeben, daß Jesus die zu ihm heranströmenden Samariter unter dem Bilde eines zur Ernte weiß gewordenen Ährenfeldes darstellt, das abzuerntenden seine Jünger bestimmt seien.

Hier so wenig wie in Kap. 10 hat man sich bei der Annahme der Einheitlichkeit des Berichts beruhigen können, und zwar haben sich die in dieser Beziehung aufgetauchten Bedenken besonders an das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern angeschlossen 4, 31–38, das der Erzähler zwischen dem Fortgehen des Weibes und dem Hinausströmen der Leute von Sychar berichtet. Wenn ein Gelehrter, der allen Teilungshypothesen im 4. Evangelium so abhold ist wie H. Holzmann, über diesen Abschnitt bemerkt: „Im übrigen muß anerkannt werden, daß die ganze Stelle V. 31–38 zu denjenigen gehört, bezüglich welcher bis zur Stunde nur von einer tastenden und ratenden Exegese die Rede sein kann,“ so wird es wohl erlaubt sein, sie zunächst einmal für sich zu betrachten ohne den Rahmen, in dem sie steht. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Stelle an sich ganz leicht zu erklären ist, daß die Schwierigkeiten erst beginnen, wenn man sie aus der sie umgebenden Geschichte verstehen will.

Die Jünger wenden sich V. 31 an Jesus mit der Bitte: ῥάββει, πάρε. Man erinnert sich dabei an Stellen wie Mark. 3, 20 f. (6, 31), wo es Jesu bei der ihn bedrängenden Menge nicht möglich ist, Speise zu sich zu nehmen, und die Jünger sich beflissen zeigen, das Volk zurückzuhalten, damit er die ihm nötige Erquickung finde.¹ Eine solche Situation liegt in dem jetzigen Texte nicht vor; im Gegenteil: hier ruht Jesus gerade von der Arbeit aus, das Weib ist in die Stadt gegangen, und ihre Landsleute sind noch nicht zu Jesus herausgekommen; ἐν τῷ μεταξὺ ergeht die Bitte der Jünger an Jesus. Wenn er sie abschlägt, so liegt der Gedanke nahe, daß der Schriftsteller der Meinung gewesen sei, Jesus sei wunderbar ernährt worden wie Mose und Elia (ein Gedanke, der in der Versuchungsgeschichte bei Matthäus anklingt)² oder wie die Engel des Angesichts, die sich vom Glanze der Schechina nähren.³ Dieser Auffassung widerspricht nun aber geradezu V. 33, in dem Jesu Speise in der Arbeit für die Vollendung des von Gott ihm anvertrauten Werkes gesehen wird.

Der Gedanke von der Vollendung des Werkes des Vaters bildet den Übergang zu der Ausführung in V. 35–38. Jesus weist darauf hin, daß die Jünger sagen, es sei noch vier Monate bis zur Ernte. Möglich, daß in dieser Wendung ein Sprichwort anklingt; jedenfalls kann es nicht in

¹) Vgl. S. 43.

²) Vgl. mein Buch „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums“ III, 2, S. 17.

³) Vgl. ebenda I, S. 273 ff.

Widerspruch gedacht sein mit der Jahreszeit, in der sie stehen. Da die Gerstenernte im April, die Weizenernte etwa drei Wochen später beginnt, so würde jene Bemerkung etwa in den Dezember oder Januar weisen. Da sich nun 2, 23 Jesus auf dem Passahfeste zu Jerusalem zeigt; so würde man anzunehmen haben, daß er sich damals etwa dreiviertel Jahre in Judäa aufgehalten habe, was ja an sich nicht unmöglich ist, aber doch nicht der Ansicht des Erzählers zu entsprechen scheint.

Wichtiger ist, daß Jesus den Stand der Felder, wie so oft zum Ausgangspunkt einer Bilderrede nimmt. Mit noch größerem Rechte, als die Jünger auf die Nähe der irdischen Ernte hinweisen, kann er auf diejenige hinzeigen, wo man Frucht einsammelt εἰς ζωὴν αἰώνιον (vgl. Matth. 3, 12, Luk. 3, 17). In bezug auf diese Frucht gilt V. 35: ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, ὅτι λευκαὶ εἰσὶν πρὸς θερισμόν· ἤδη ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει (vergl. Jak. 5, 4). Von dieser Ernte sagt nun Jesus in bezug auf seine Jünger V. 38: ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιᾶκατε· ἄλλοι κεκοπιᾶκασι, καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε. Daraus ergibt sich, daß dieses Wort gesprochen worden ist, nachdem die Jünger (seien es nun die Zwölf oder die Siebzig) von Jesus ausgesandt worden waren; vgl. Matth. 10, 1 ff., Mark. 6, 7 ff., Luk. 9, 1 ff.; 10, 1 ff. Von ihrer Aussendung kehren sie glücklich über ihre Erfolge zurück. Das ist eine Situation, in die das Wort Joh. 4, 35–38 paßt, wie auch V. 33 und 34 hier an Mark. 6, 31 eine gewisse Parallele haben. Wenn Jesus die Jünger zur Dämpfung einer gewissen Überhebung daran erinnert, daß andere in harter Arbeit den Samen ausgestreut haben, von dem sie jetzt mit Freuden die Garben einbringen (vgl. Psalm 126 [125], 6, Jes. 9, 3), so kann dabei nicht bloß an den Säemann Jesus gedacht werden (vgl. Luk. 8, 4 ff. und die Parallelen). Einen Grund, Johannes den Täufer und die Propheten als Säeleute auszuschließen, vermag ich nicht zu erkennen. Es ist doch nur Künstelei, den Plural ἄλλοι rein aus dem Gegensatz zu den Jüngern zu erklären, ohne daß ihm in Wirklichkeit eine Mehrheit entspricht. Die Predigt des Täufers ist aber der Jesu so verwandt, und die alttestamentlichen Propheten stellt er so oft in Parallele zu seinem Leben und dem seiner Jünger, daß nicht der geringste Anlaß vorliegt, hier von ihnen abzuweichen. Wenn aber Jesus sagt, daß sich Säende und Erntende miteinander freuen werden, so wird der Gedanke an den Täufer und die Propheten nicht dadurch ausgeschlossen, daß diese ja nicht mehr am Leben sind. Denn in der Zeit der Vollendung, auf die Jesus hinblickt, werden die Gerechten des Alten Bundes auferstehen und mit an dem messianischen Hochzeitmahle teilnehmen; vgl. Luk. 13, 28. — Somit birgt das Stück Joh. 4, 35–38 nicht die geringsten Schwierigkeiten, wenn man es für sich betrachtet.

Sie treten erst ein, wenn man versucht, die Rede in den Rahmen der Samaritergeschichte einzuordnen. Hier hat Zahn mit vollem Rechte geurteilt, „es ergäbe sich eine heillose Verwirrung bei dem Versuch, den Spruch V. 37 auf den vorliegenden Fall anzuwenden“. Ich kann mir nicht versagen, seine Begründung dieser Behauptung wörtlich mitzuteilen: „Weder in diesem Augenblick, noch während des zweitägigen Verweilens Jesu in Sychar tun die Jünger irgend etwas Bemerkenswertes; und wenn sie bei dem, was Jesus unter dem Bilde der Ernte darstellt, bei der Belehrung, Bekehrung und Einführung der Leute von Sychar in das ewige Leben irgendwie mittätig gewesen sein sollten, wäre dies doch nicht ein ihnen eigentümliches, von der Tätigkeit Jesu verschiedenes, geschweige denn zu ihr gegensätzliches Tun. Auch dann noch wäre Jesus der eigentliche *θερίζων*, womit zugleich gegeben ist, daß er nicht der von diesem so scharf unterschiedene *πείρων* ist. Als solchen kann er sich aber auch nach dem ganzen Zusammenhang von V. 34–37 in dem vorliegenden Fall nicht betrachtet haben. An sich wäre ja denkbar, daß Jesus sein Reden mit der Samariterin als ein *πείρειν τὸν λόγον*, und das mittelbar dadurch bewirkte Herankommen und erste Glauben ihrer Mitbürger als eine dieser Ausaat entsprechende, zur Ernte reife Frucht betrachtet hätte. Dies ist aber von äußerster Unwahrscheinlichkeit; denn einerseits muß er an den Einwohnern der Stadt wiederholen, was er an dem Weibe getan hat; er muß sich ihnen durchs Wort bezeugen, muß also fortfahren zu säen. Andererseits würde sein Tun an den herbeikommenden Sychariten, wenn diese die reife Frucht seines Säens in das Herz des Weibes darstellen, vielmehr ein Ernten sein. Dies würde aber auch von dem gelten, was er an dem Weibe getan hat; denn er hat an ihr erlebt, daß das gehörte Wort in ihr Wurzel geschlagen und sie von Stufe zu Stufe zum Glauben und damit zum ewigen Leben geführt hat.“ Eine bessere Kritik der Ansicht, die V. 35–38 aus der Situation heraus verstehen will, in der sie vom Evangelisten gegeben worden sind, kann nicht geleistet werden.

Aber wie sollen wir die Verse denn verstehen, wenn sie doch mit der Geschichte verbunden bleiben? Nach Zahn beruht die fehlerhafte Auffassung der Stelle darauf, daß man ihr Verständnis aus V. 38 genommen habe, dem die Jünger doch nicht, ehe er ausgesprochen war, das Verständnis, wer unter den Säenden und den Erntenden zu verstehen sei, hätten entnehmen können. Allein das Verständnis ergab sich auch ohne V. 38 aus der Situation, in der die ganze Rede gesprochen ist, wenn wir sie oben richtig dargestellt haben. Zahn, der die Worte aus dem Zusammenhang mit der Samaritergeschichte erklären will, sieht in Jesus den Erntenden, in Gott den Säenden. Wenn Jesus bei dem Weibe so bald einen Erfolg hat und durch das Weib bei den Sychariten, so ist der Grund dafür darin

zu suchen, daß Gott „auch auf den Boden dieses verkommenen Völkchens seit alten Zeiten guten Samen hat fallen lassen“. Aber wo ist dieser Gedanke auch nur leise angedeutet? Mit dem Weibe hat es doch sehr ernster Worte Jesu bedurft, um sie zum Aufmerken zu bringen; und das Heranströmen der Sychariten wird doch nur motiviert durch das, was das Weib ihnen von Jesus erzählt hat. Eine Reflexion auf das Gewissen des Weibes, auf ihre Frage nach der rechten Gottesverehrung und ihre Ansicht vom Messias ist nirgends angedeutet. Will man Gott als den Säenden betrachten, so kann er ebenso gut als der Erntende gelten, denn er ist es, der die Erntenden ausschickt, ebenso wie er die Säenden ausgeschickt hat, wie denn Zahn selbst bemerkt, „daß Gott sich bei seinem vorbereitenden Wirken auch einer Mehrheit menschlicher Werkzeuge bedient habe“.

Vollends unmöglich aber erscheint mir bei Zahns Auffassung des Zusammenhangs die Deutung von V. 38. Er urteilt: „Jesus konnte auch schon vor der Wahl und vor einer ersten tatsächlichen Ausendung der Jünger durch ihn, von ihrer Beauftragung mit der Erntearbeit d. h. der auf Sammlung einer Gemeinde gerichteten Berufstätigkeit als von einer vollendeten Tatsache reden, seitdem er sie in Judäa als Gehilfen in eben dieser Arbeit verwendet hatte (4, 2).“ Ich meine, hat Jesus die Jünger noch nicht ausgeschickt, sondern bei sich zu irgendwelchen Dienstleistungen, wie dem Tausen der von ihm Bekehrten, behalten, so hat er sie eben noch nicht ausgeschickt. Ich verstehe nicht, wie man das Gegenteil davon annehmen kann. Übrigens ist 4, 2 wenig geeignet, jener Ansicht zur Stütze zu dienen, da er offenbar, wie auch Wellhausen erkannt hat, Zusatz von letzter Hand ist. („Der Vers muß gestrichen werden, er stammt von einem, der die Differenz des vierten Evangeliums von der alten synoptischen Tradition beseitigen will.“) Nachdem dreimal ausdrücklich versichert worden ist, Jesus habe getauft (3, 22. 26. 4, 1), so kann es nicht die Meinung des Schriftstellers gewesen sein, Jesus habe durch seine Jünger taufen lassen. Hat aber Jesus seine Jünger noch nicht zur Erntearbeit ausgesandt, so kann ihnen Jesus nicht durch V. 38 die Lehre geben wollen, daß sie, wann und wo sie später ausgesendet werden, ihren Beruf für eine Erntearbeit ansehen und derer gedenken sollen, die vor ihnen gearbeitet haben. Eher würde ich die Geschichtlichkeit der ganzen Situation preisgeben und mich der Ansicht derjenigen anschließen, die meinen, diese Worte seien gesprochen vom Standpunkte des verklärten Meisters aus, der hier auf die Zeit zurückschauet, da er die Jünger aussandte.

So wird es denn wohl dabei bleiben, daß der Abschnitt Joh. 4, 31 – 38 aus einer uns unbekannten Evangelienüberlieferung von dem Evangelisten in dessen Grundtext eingefügt worden ist, wie man derartiges an manchen

andern Stellen des Evangeliums beobachten kann.¹ Was ihn dazu veranlaßt hat, ist vielleicht die spätere Samaritermission. Hier interessiert uns nun aber vor allem, wie weit die johanneische Überlieferung in seiner Schrift von einem Vorgehen Jesu in Samaria erzählt hat.

Zunächst ist zu beachten, welche Änderungen die Grundschrift infolge des Einschubs von V. 31–38 weiter noch erfahren hat. Als Einschub präsentieren sich jene Verse auch dadurch, daß sie an einer Stelle stehen, wo sie der in einem Zuge schreibende Erzähler schwerlich hingestellt hätte. Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern würde er vermutlich berichtet haben, sobald er das Fortgehen des Weibes in die Stadt erzählt hätte (V. 28a). Statt dessen wird die Erzählung fortgeführt bis zu dem Punkte, wo die aus Sychar ausgegangenen Leute zu Jesus kommen. Es war diese Darstellung wohl dadurch veranlaßt, daß das Wort V. 35: ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας, einen Vorgang forderte, an den es sich anschließen könnte. Läßt man sich das schließlich gefallen, so würde man dann aber doch erwarten, daß nach der Rede Jesu mit seinen Jüngern der Evangelist den Faden seiner Erzählung da wieder aufgenommen hätte, wo er ihn niedergelegt, also mit V. 40: ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαριῖται, ἡρώτων αὐτὸν μέναι παρ' αὐτοῖς. Aber statt dessen greift mit V. 39 die Erzählung hinter V. 30 zurück: ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα.

Dieser Bericht ist aber nicht bloß deshalb auffallend, weil er von dem erzählt, was in Sychar vorgegangen, ehe die Leute zu Jesus hinausgezogen, sondern auch, weil er durch das in V. 29 Erzählte nicht vorbereitet und motiviert ist. Dort sagt das Weib den Sychariten: δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός; Diese Aufforderung hat den Zweck, die Sychariten zu veranlassen, schnell zu Jesus herauszukommen, um zu untersuchen, was es mit ihm sei. In V. 39 dagegen wird berichtet, daß aus jener Stadt viele an Jesus gläubig geworden wären um des Wortes des Weibes willen: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe. Wie sich dadurch der Glaube an Jesus als den σωτῆρα τοῦ κόσμου (V. 42) entwickeln kann, ist schwer zu sagen; jedenfalls wäre das ein Erfolg, der noch hinausginge über das, was Jesus bei dem Weibe erreicht hat, das, obwohl sich Jesus ihr geradezu als Messias angegeben hat, doch nur mit der Aufforderung zu ihren Landsleuten kommt, zu untersuchen, ob es sich nicht vielleicht so verhalte. Für diese

¹) Die Ausführungen von Schwarz (a. a. O. IV. S. 507 ff.) und Weishaufen (Das Evangelium Johannis S. 21) sind mir erst während des Druckes zugegangen, ändern aber nichts an obiger Ausführung.

überaus auffallende Tatsache weiß ich keine andre Erklärung, als daß der Anfang von V. 39: ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευαν εἰς αὐτόν, noch zu dem Einschub gehört V. 31–38, der uns Jesus in einer Situation zeigt, wo er bemüht ist, an der Vollendung des Werkes Gottes für Israel zu arbeiten; vergleiche denselben Ausdruck aus ähnlichen Situationen Act. 8, 42. 13, 48. 17, 12. Diese Bemerkung hat dem Evangelisten dazu gedient, wieder den Übergang zu gewinnen zu der Samariterperikope. Das war aber nur so möglich, daß aus der Aufforderung des Weibes, sich Jesus anzusehen, ob er vielleicht der Messias wäre, eine Verkündigung von Jesus wurde, die den Glauben an Jesus zur Folge hatte. Die Worte in V. 39: διὰ τὸν λόγον τῆς γυναῖκος μαρτυρούσης ὅτι εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησα, verwenden den Gedanken von V. 28. Mit V. 40: ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαρίται, wird V. 30 ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως wieder aufgenommen, das sich mit dem folgenden καὶ dann einfach mit ἡρώτων αὐτὸν μέναι παρ' αὐτοῖς V. 40 zusammenschließt.

Man sollte nun denken, die Geschichte würde mit der Bemerkung: καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας, schließen, ganz entsprechend dem Abschluß der Kornelius-Geschichte Act. 10, 48: τότε ἡρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς. Aber es schließt sich nun noch in V. 41f. eine Bemerkung an, die besonders die Kritik herausgefordert hat: καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευαν διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ, τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν αἰὶν λαλίαν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν, καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου. Auf die gegen die Geschichtlichkeit dieser Bemerkung erhobenen Bedenken brauchen wir nicht einzugehen, da dieses ganze Stück die auf den Evangelisten zurückgehende Bemerkung in V. 39 voraussetzt, daß ein Teil der Sychariten bereits durch das Zeugnis des Weibes über Jesus gläubig geworden war. Mithin können auch V. 41 und V. 42 nur vom Evangelisten stammen. Die Geschichte schließt tatsächlich, wie die in Act. 10, mit der erfüllten Bitte zum Bleiben. Daran wird ursprünglich V. 43 einfach mit μετὰ δὲ ταῦτα (vgl. 5, 1) angeschlossen haben; der Evangelist sah sich veranlaßt wegen seines Einschubs in V. 41f. die genauere Zeitbestimmung aus V. 40 zu wiederholen: μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας.

Sind unsre Beobachtungen zutreffend, so bleibt von der Mission unter den Samaritern nichts anderes übrig, als daß Jesus infolge eines Gesprächs mit einem samaritanischen Weibe, in dem er sich als den Messias bezeichnet hatte, von den Bewohnern von Sychar eingeladen wurde, bei ihnen zu bleiben. Was das Resultat dieses Aufenthaltes gewesen, ist in der johanneischen Grundschrift nicht berichtet worden. Es ist das ein Gegenstück zu Luk. 9, 51–56, wo Jesu Absicht, in einer samaritanischen Stadt einzukehren, durch das ungastliche Verhalten ihrer Bewohner verhindert wurde. Daß

gegen die in diesen beiden Perikopen zum Ausdruck kommende Praxis Jesu gegen die Samariter geschichtliche Bedenken nicht erhoben werden können, ist bereits oben S. 81 festgestellt worden.

Dagegen ist das Gespräch Jesu mit der Samariterin noch auf das anzusehen, was sich daraus über Jesu Verhältnis zur außerisraelitischen Mission ergibt. Wenn er der Frage des Weibes, ob man in Jerusalem oder auf Garizim anbeten müsse, antwortet, daß die wahrhaftigen Anbeter Gott nicht in einer Weise dienen, die durch eine bestimmte Kultusstätte gebunden ist, so stellt er sich damit ebensowenig auf einen unjüdischen Standpunkt wie die alttestamentlichen Schriftsteller, wenn sie gegenüber einem veräußerlichten Kultustreiben die Frömmigkeit des Herzens und die Sittlichkeit des Wandels betonen.¹ Das ist die in den synoptischen Reden Jesu an die Jünger und wider die Schriftgelehrten und Pharisäer immer wieder hervortretende Tonart. Sie ist hier im 4. Evangelium keine Schattierung schärfer. Im Gegenteil, sie verbindet sich nicht bloß mit der Versicherung von dem Vorrang der Juden vor den Heiden (V. 22), sondern folgt auf die Perikope von der Tempelreinigung 2, 13 ff., die Jesum als Schützer und Reiniger des nationalen Heiligtums, des Hauses seines Vaters, zeigt. Ja, hier stellt er in Aussicht, daß er an Stelle des von dem Volke vernichteten und entweihten Tempels einen neuen aufrichten werde in dreien Tagen. Dabei denkt, wie bereits S. 92 bemerkt worden ist, der Verfasser der johanneischen Grundschrift nicht an den $\nu\alpha\delta\epsilon\tau\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, der in drei Tagen wieder auferweckt werden soll, sondern an den Tempel der messianischen Zeit, der vom Messias selbst aufgerichtet werden wird. Bedenkt man nun, daß Jesus in den Synoptikern die Vernichtung des Tempels in Jerusalem weissagt, ohne die Perspektive auf einen neuen Tempel zu eröffnen, so wird man zugestehen müssen, daß Jesu Stellung zum Tempel in Jerusalem im johanneischen Evangelium keineswegs so geartet ist, daß man darin eine universalistischere Auffassung erkennen müßte.

4. Die Judäer.

Daß die Überlieferung des vierten Evangeliums bezüglich der tatsächlichen Stellung Jesu zur Heidenmission keine sichere Kunde bringe, entnimmt man besonders daraus, daß die Juden nicht mehr als das Volk erscheinen, in dem und für das Jesus arbeitet, sondern als die Nation, deren abweisende Stellung zum Heil bereits geschichtlich geworden ist, und an deren Stelle die Heiden getreten sind. Es steht jedoch mit der Anwendung des Namens $\lambda\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\iota$ nicht so, wie es auf den ersten Blick er-

¹) Vgl. 3. B. Jes. 1, 11 ff. Am. 5, 20 ff., Ps. 50, 7 ff. 51, 18 f.

scheint. Es liegt allerdings für die Näherbestimmung dieser Bezeichnung eine gewisse Schwierigkeit darin, daß die Entscheidung im Zusammenhang steht mit dem Problem der Zusammensetzung des vierten Evangeliums aus Stücken verschiedener Herkunft. In dieser Beziehung muß ich mich darauf beschränken, meine Ansicht, die ich demnächst im Zusammenhang darlegen zu können hoffe, anzudeuten. Die Beobachtungen über den verschiedenen Gebrauch von Ἰουδαῖοι werden selbst wieder dazu dienen, die Lösung des Problems der Komposition des rätselvollen vierten Evangeliums zu fördern.

Daß die Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι im vierten Evangelium von besonderer Bedeutung ist, erhellt schon daraus, daß, während sie bei Matthäus und Lukas je 5^{mal}, bei Markus 7 mal vorkommt, sie sich bei Johannes 69 mal findet. In der Apostelgeschichte steht sie allerdings über 80 mal; aber das ist auch nicht so auffällig, da es sich dort größtenteils um Ereignisse handelt, in denen eine Auseinandersetzung zwischen Juden und Heiden vor sich geht.

Während nun in der Apostelgeschichte, sowie in den paulinischen Briefen und der Apokalypse, ja auch in den Synoptikern mit Ausnahme der einen Stelle Luk. 23, 51, οἱ Ἰουδαῖοι immer die Juden in ihrer Gesamtheit in Gegensatz zu anderen Völkern und Religionsgemeinschaften sind, ist es klar, daß im vierten Evangelium noch ein anderer Gebrauch in engerer Fassung der Bezeichnung vorliegt.¹ Wie im ganzen Evangelium ἡ Ἰουδαία nie im allgemeinen das jüdische Land bezeichnet, sondern immer nur Judäa im Unterschied von Galiläa und Peräa (3, 22. 4, 3. 47. 54. 7, 1. 3. 11, 7), so liegt es auf der Hand, daß an einzelnen Stellen οἱ Ἰουδαῖοι unmöglich die Juden im allgemeinen bezeichnen kann, sondern — um mich ein für alle Male kurz dieses Ausdrucks zu bedienen — die „Judäer“ im besonderen. Wenn es 7, 1 heißt: μετὰ ταῦτα περιπατεῖ ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ· οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, so ist es unmöglich, unter Ἰουδαῖοι die Juden im allgemeinen zu verstehen. Nicht bloß der Nachbarschaft von Ἰουδαία wegen. Diejenigen, die Jesus zu töten versuchten, können nicht die Juden überhaupt sein, denn in Galiläa weiß sich Jesus sicher, sondern nur die Bewohner von Judäa. Ganz derselbe Schluß ergibt sich aus 11, 7f. Dort sagt Jesus, der sich in Peräa befindet (10, 40), zu seinen Jüngern: ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν, und diese antworten: ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ. Auch hier sind unter Ἰουδαῖοι nur die Bewohner von Judäa zu verstehen, denn unter den Juden in Peräa ist Jesus ja vollkommen sicher.

¹) Vgl. H. H. Wendt, Das Johannesevangelium S. 77 ff.

Dieselbe Beobachtung läßt sich bei 7, 11 ff. anstellen. Wenn es in bezug auf den οὐ φανερώς ἀλλ' ἐν κρυπτῷ nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste hinaufgegangenen V. 11 heißt: οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ ἑορτῇ, so ist dabei nicht an die Juden im allgemeinen, sondern nur an die Judäer zu denken. Das wird durch V. 12f. bestätigt. In Anschluß daran, daß Jesus von den Judäern, offenbar nicht in bester Absicht, gesucht worden sei, heißt es dann, daß im ὄχλος über Jesus ein Gemurmel entstanden sei, wobei die einen für, die anderen gegen Jesus sich erklärt haben. Zu einer öffentlichen Aussprache kommt es aber nicht διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Daraus ergibt sich doch wohl mit Notwendigkeit, daß unter Ἰουδαῖοι nicht die Juden überhaupt verstanden sein können, zu denen doch auch der ὄχλος gehört, sondern die Judäer im Unterschied von der zum Feste nach Jerusalem geströmten Masse auswärtiger Juden.

Es wird das bestätigt durch den Fortgang des Berichts. Wenn sich, als Jesus in der Mitte des Festes öffentlich im Tempel auftritt (7, 14), die Ἰουδαῖοι über die Schriftgelehrsamkeit des unstudierten Menschen wundern, so treten sie, von dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ganz abgesehen, schon durch diese Äußerung in Gegensatz zu dem ὄχλος, von dem die Synedristen V. 49 das Urteil abgeben: ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσιν. Im folgenden lösen sich aus den Ἰουδαῖοι noch besondere Gruppen ab. In V. 25–27 räsonnieren τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμειτῶν darüber, daß οἱ ἄρχοντες noch nicht gegen Jesus eingeschritten seien; man könnte fast meinen, sie hielten ihn für den Christus. Und das sei ja schon deshalb unmöglich, weil, wie sie, die Schriftkundigen, wissen, von dem Messias keiner wissen wird, woher er kommt, während das bei diesem Galiläer ja bekannt ist. Als Antwort auf Jesu Verteidigung hätten sie ihn am liebsten gleich selbst gefangen genommen. Im Gegensatz zu ihnen heißt es dann V. 31: πολλοὶ δὲ ἐπίστευσαν ἐκ τοῦ ὄχλου εἰς αὐτόν, καὶ ἔλεγον· ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ μὴ πλείονα σημεῖα ποιήσει ὢν οὗτος ποιεῖ. Dem gegenüber sehen sich dann Hohepriester und Pharisäer durch Entsendung ihrer Diener zum Einschreiten gegen Jesus veranlaßt. Wenn sich Jesus dem gegenüber in V. 33f. an seine Gegner wendet, und wenn deren Reagieren auf seine Worte in V. 35 so eingeleitet wird: εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς αὐτούς, so ist klar, daß auch hier Ἰουδαῖοι dem ὄχλος gegenübergestellt wird, der auch in V. 40f. als wesentlich Jesu zugehörig charakterisiert wird, wie er es auch ist, der nach 12, 12 Jesus den feierlichen Einzug in Jerusalem bereitet.

Ist nun nachgewiesen, daß in 7, 1. 11. 13. 15. 35 Ἰουδαῖοι nie eine Bezeichnung des jüdischen Volkes im Ganzen, sondern immer nur der Jesu feindlichen Bewohner von Judäa ist, so versteht sich von selbst, daß es 8, 22. 31. 48. 52. 10, 19 nicht anders ist, wo es sich um denselben Auf-

enthalt Jesu in Jerusalem handelt, und desgleichen in 10, 24. 31. 33, wo der Bericht von dem Aufenthalte Jesu in Jerusalem beim Tempelweihfeste unmittelbar anknüpft an den feindlichen Gegensatz der Ἰουδαῖοι zu Jesus am Laubhüttenfeste. Da nun oben nachgewiesen ist, daß auch in 11, 8 nur von den Judäern die Rede ist, so ergibt sich daraus, daß die selbst an dem Totenlager des Lazarus von unfreundlichen Äußerungen über Jesus nicht freien Personen 11, 33. 36 Judäer gewesen, und daß, wenn von Jesus, der trotz der Warnung der Jünger vor den Judäern Judäa mit Peräa vertauscht hat (11, 7f.), 11, 54 gesagt wird: οὐκ ἐστὶ παρρησία περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, nicht von seinem Aufenthalt unter den Juden, sondern unter den Judäern die Rede ist.

Gehen wir nach dieser Untersuchung von Kap. 7–11 zunächst auf die sechs ersten Kapitel ein. Wuttig,¹ der der Frage nach dem Sinn von οἱ Ἰουδαῖοι im vierten Evangelium eine wertvolle Untersuchung gewidmet hat, findet, daß an den zwei Stellen 6, 41. 52 eigentlich Γαλιλαῖοι statt Ἰουδαῖοι zu erwarten sei. Diese Schwierigkeit wird vielleicht gehoben durch den leicht zu führenden Nachweis, daß die galiläische Perikope 6, 1–26, ebenso wie die beiden vorhergehenden von der Hochzeit zu Kana und der Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapernaum, erst durch den Bearbeiter dem Original des vierten Evangeliums eingefügt ist. Die Unterredung der V. 41 u. 52 Genannten, fände dann in Jerusalem statt; es würde also hier οἱ Ἰουδαῖοι nicht anders zu verstehen sein wie in 5, 10. 15. 16.² Daß bei diesen Jesu sich feindlich gegenüberstellenden Leuten nicht an die Juden im allgemeinen gedacht werden kann, ergibt sich schon daraus, daß im Original der Perikope von der Heilung des Bethesda-Kranken unmittelbar der Satz vorhergeht 4, 45: ὡς οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ἃ ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ. Wenn im Anschluß daran in Kap. 5 berichtet wird, daß Jesu in Jerusalem die Ἰουδαῖοι feindselig gegenübertreten, so können unter diesen natürlich nur die Judäer verstanden sein.

Geradeso liegt es in 3, 25. Es war berichtet worden, daß Johannes der Täufer, der sich vorher in Peräa aufgehalten (1, 28), seine Tätigkeit in Änon bei Salem, also in Judäa, fortgesetzt habe. Dann heißt es: ἐγένετο οὖν Ζήτης ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου μετὰ Ἰουδαίου περὶ καθαρισμοῦ. Die Johannesjünger sowie derjenige, der mit ihnen disputierte, waren Juden; aber letzterer stammte aus der Landschaft, wo sich Johannes mit seinen Jüngern jetzt aufhielt, er war also Judäer. Dabei ist zu beachten,

¹) Das Johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit S. 38–52.

²) Vgl. Wendt a. a. O. S. 78f. Eine andere Deutung kann hier nicht weiter ausgeführt werden.

daß hier dem Namen Ἰουδαῖος nichts anhaftet von der Nebenbedeutung eines dem Galiläer Jesus feindlich Gesinnten. Im Gegenteil, er scheint ein Anhänger Jesu zu sein. — Ganz so liegt die Sache in 1, 19: ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας. Johannes befindet sich in Peräa, umgeben von Juden. Die Gesandtschaft, die zu ihm kommt, geht von den Judäern und ihrer Hauptstadt, der Stätte des Nationalheiligtums, aus. Als Besitzer und Hüter desselben treten sie 2, 18. 20 Jesu entgegen, wenn er, der Galiläer, sich erlaubt, Hand anzulegen zur Beseitigung des Krämerunfugs im Vorhof des Tempels.

Hat sich in allen den besprochenen Stellen gezeigt, daß Ἰουδαῖοι keine Bezeichnung für das jüdische Volk, sondern für die Judäer ist, so gilt das gleiche für folgende Stellen der Leidensgeschichte: 18, 12. 20. 31. 36. 38. 19, 12. 14. (21.) 31. 38. 20, 19. Daß diejenigen, deren Diener auf Jesus den Nazoräer sahen, nicht als Juden, sondern als Judäer in Betracht kommen, versteht sich von selbst und wird noch bestätigt durch die synoptischen Parallelen Mark. 14, 67. 70, Matth. 26, 69. 73, Luk. 23, 59. Daß Jesus sich 18, 20 auf das Zeugnis der Judäer und nicht der Juden beruft, wird schon dadurch gesichert, daß ja nur erstere für den Hohenpriester Bedeutung hatten (vgl. 7, 49). Daß Josef von Arimathia nicht aus Furcht vor dem jüdischen Volk, sondern vor den Judäern mit seinem Bekenntnis zu Jesus zurückgehalten hat 19, 38, bedarf nicht erst des Beweises. Und so wird auch bei den anderen angeführten Stellen kein Grund vorliegen, von der durch das ganze Evangelium verfolgten Bedeutung von οἱ Ἰουδαῖοι abzugehen.

Unmittelbar daneben steht nun aber die Bedeutung „Juden“. Sechsmal begegnet uns so οἱ Ἰουδαῖοι im Munde des Pilatus 18, 33. 35. 39. 19, 19. 21 (bis). Daß dabei nicht an die Bewohner der Landschaft Judäa, sondern an das jüdische Volk zu denken ist, das nach dem Grundsatz: a parte potiori fit denominatio, die Bezeichnung Ἰουδαῖοι erhielt, sieht man besonders deutlich aus 18, 35: ἀπεκρίθη ὁ Πειλάτος· μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί. Daß aber der Verfasser des Originals genau weiß, daß das eine Redeweise ist, die sich daraus erklärt, daß eine Heide spricht, ergibt sich daraus, daß sonst Ἰσραὴλ als Bezeichnung des ganzen Volkes (1, 31. 50. 3, 10. 12, 13), ἡζω. Ἰσραηλίτης (1, 48) gebraucht wird. Demgemäß entspricht dem von Pilatus gebrauchten Titel βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων im Munde des Nathanael (1, 50) oder der Jesus als Messias feiernden Menge (12, 13) βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ. — Verwandt ist endlich der Fall, wo das samaritanische Weib den Galiläer Jesus als Ἰουδαῖος bezeichnet (4, 9) und Jesus ihrem Ausdruck entsprechend 4, 22 sagt: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.

Nun ist aber von vornherein zu erwarten, daß die besprochene 44-malige Verwendung von οἱ Ἰουδαῖοι, die bei einem christlichen Schriftsteller

des zweiten Jahrhunderts, der als Christ den Juden als solchen gegenübersteht, nicht denkbar wäre, von dem Bearbeiter des Evangeliums nicht festgehalten ist. Die immer wieder nachzuweisende Unfähigkeit dieses Mannes, die historischen Situationen des Originals festzuhalten, wird auch hier zu beobachten sein.

Von den in Betracht kommenden 25 Stellen grenze ich zunächst folgende 16 ab: 5, 18. 6, 52. 8, 57. 9, 18. 22 (bis). 11, 19. 31. 45. 12, 9. 11. 13. 33. 18, 14. 19, 3. 7. 20. Hier handelt es sich, wie man sofort sieht, um Weiterführung der Bezeichnung $\text{o}\dot{\iota}$ 'Ioudaioi in Erzählungen, in denen bereits das Original diesen Namen gebraucht hatte. Ob der Bearbeiter denselben im Sinne von Judäer oder von Juden aufgefaßt habe, läßt sich aus den einzelnen Stellen selbst meistens nicht schließen. Immerhin erkennt man an dem Ausdruck 12, 9: $\text{o}\ \delta\chi\lambda\omicron\varsigma\ \mu\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \text{'Iouda\iota}\omega\nu$, daß hier der Unterschied, den das Original zwischen $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma$ und 'Ioudaioi macht, verloren gegangen ist. Gerade wenn man die Parallele 12, 12 heranzieht: $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma\ \mu\omicron\lambda\upsilon\varsigma\ \epsilon\lambda\theta\omega\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \epsilon\omicron\rho\tau\eta\nu$, so sieht man, daß darunter die auswärtigen Festpilger zu verstehen sind, die zum großen Teile aus Galiläern bestanden und in 7, 11 ff. den Judäern entgegengestellt wurden. Mithin muß in 12, 9 und dann auch in D. 11 'Ioudaioi als Bezeichnung des jüdischen Volkes ohne Rücksicht auf seine landschaftliche Zerteilung gemeint sein.

Anders steht es mit 2, 6, wo es von den sechs Krügen auf der Hochzeit zu Kana heißt: $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \kappa\alpha\theta\alpha\rho\iota\varsigma\mu\omicron\nu\ \tau\omega\nu\ \text{'Iouda\iota}\omega\nu\ \kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha\iota$, und mit 6, 4: $\eta\nu\ \delta\epsilon\ \epsilon\gamma\gamma\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\acute{\alpha}\varsigma\chi\alpha\ \eta\ \epsilon\omicron\rho\tau\eta\ \tau\omega\nu\ \text{'Iouda\iota}\omega\nu$. Beide Male bezieht sich 'Ioudaioi auf die jüdische Religionsgemeinschaft. Beide Stellen aber gehören den später eingeschobenen galiläischen Perikopen an, können also für die Ausdrucksweise des Originals nicht herangezogen werden. Dazu kommen nun folgende in Zusammenhängen des Originals stehende Stellen: 2, 13. 3, 1. 5, 1. 7, 2. 11, 55. 19, 40. 42. Darunter wird in fünf der betreffende Tag als jüdischer Festtag charakterisiert, wie es in 6, 4 der Fall ist. Hier ist offenbar $\tau\omega\nu\ \text{'Iouda\iota}\omega\nu$ von der Hand des Bearbeiters zugesetzt. Das erkennt man besonders deutlich in 7, 2, wo unmittelbar vorher $\text{o}\dot{\iota}$ 'Ioudaioi in ausdrücklichem Gegensatz zu den Galiläern gebraucht war, also mit „Judäer“ übersetzt werden mußte. Das gleiche gilt von 11, 55. Und auch bei 2, 13. 5, 1. 19, 42 stehen die „Judäer“ sehr nahe. Dazu kommt, daß der zuletzt genannten Stelle zweimal 19, 14. 31 die Bezeichnung $\mu\alpha\rho\alpha\kappa\epsilon\nu\eta$ ohne jede Näherbestimmung vorangegangen ist, bis der Bearbeiter es für nötig hielt, $\tau\omega\nu\ \text{'Iouda\iota}\omega\nu$ hinzuzufügen: ein deutliches Zeichen dafür, daß es von dem Verfasser des Originals nicht stammt, sondern erst später für nichtjüdische Leser hinzugefügt worden ist. Dem fortwährend zutage tretenden Streben des Bearbeiters, die Grundchrift zu

erklären, verdankt in diesen fünf Stellen τῶν ᾿Ιουδαίων seine Existenz. Das gleiche gilt von 3, 1, wo Nikodemus den Titel erhält ἄρχων τῶν ᾿Ιουδαίων. Sonst wird ἄρχων immer ohne Zusatz gebraucht.¹ Es scheint also, daß es dem Bearbeiter nötig erschiehen ist, zu bemerken, daß es sich hier nicht um einen römischen Beamten gehandelt hat. Eben dieses zeigt aber auch, wie fern er der historischen Situation gestanden, von der das Original berichtet hat. Vollends deutlich wird das bei 19, 40: καθὼς ἔστιν τοῖς ᾿Ιουδαίοις ἐνταφιάζειν. Dieser ganze Satz wird dem Bearbeiter zuzuweisen sein; er ist um so weniger angebracht, als es sich hier gar nicht um eine definitive, sondern nur um eine durch die Kürze der Zeit veranlaßte provisorische Bestattung handelt.

Diese Ausführung wird wohl den Beweis geliefert haben, daß es eine das historische Verständnis des vierten Evangeliums hemmende Überspannung einer richtigen Beobachtung war, wenn Wuttig behauptete, mit Ausnahme der beiden Stellen 6, 41. 52 bestimme der Gegensatz zu Γαλιλαῖοι die Fassung von ᾿Ιουδαῖοι im ganzen Evangelium. Er hat es dann sehr eilig gehabt, sein Resultat auch zum Beweise dafür zu verwenden, daß die versuchte Teilung des Evangeliums nach Quelle und Bearbeitung an seiner sprachlichen Einheit scheitere. Die Sache liegt gerade umgekehrt: erst bei der Erkenntnis, daß es im Evangelium Stellen gibt, wo ᾿Ιουδαῖοι nicht im Gegensatz zu Γαλιλαῖοι zu verstehen ist, läßt sich der Sprachgebrauch des Originals in seiner ganzen Bedeutung darstellen.

Das Resultat unserer Untersuchung zeigt, daß die Grundschrift des Evangeliums keineswegs auf einen Verfasser hindeutet, der dem wirklichen Leben Jesu so ferngestanden, daß er es dargestellt unter dem Gesichtspunkte einer Zeit, in der, wie es Röm. 9–11 zur Darstellung kommt, das jüdische Volk als Ganzes Jesum verworfen hat und die Heidenchristenheit an seine Stelle getreten ist. Im Gegenteil, gerade der eigentümliche Gebrauch von οἱ ᾿Ιουδαῖοι im Sinne von Judäer zeigt die der späteren Betrachtung ganz fern liegende Eigentümlichkeit, daß nicht das jüdische Volk als solches Jesum den Heiland der Welt verworfen habe, sondern daß der Hauptsitz der Feindschaft gegen den Galiläer und Nazaretaner Jesus (vgl. 1, 47; 7, 41. 51) in Judäa war, der eigentlichen Domäne der Schriftgelehrten und Pharisäer. Somit haben wir keinen Anlaß zur Annahme, daß in der johanneischen Tradition die Voraussetzungen für eine richtige Auffassung des Verhältnisses Jesu zur Heidenmission nicht vorhanden wären.

¹) Vgl. 7, 26. 48. 12, 42; so auch Matth. 9, 18. 23, Luk. 12, 58. 18, 23, 13. 35. 24, 20.

5. Allgemeines.

Sehen wir das Bild der Tätigkeit Jesu an, wie es im 4. Evangelium entworfen ist, so bietet es weniger Züge, die auf sein Verhältnis zu den Heiden hinweisen, als die Synoptiker. Das Schwergewicht seiner Tätigkeit liegt nicht in dem von heidnischer Bevölkerung stark durchsetzten Galiläa, sondern in Judäa. Von außerjüdischen Gebieten wird nur Samarien genannt, wo sich Jesus zwei Tage aufgehalten (4, 40). Außer in Judäa finden wir ihn in Peräa und Galiläa. Das Ostufer des galiläischen Meeres kommt nur 6, 1 ff. in Betracht, und zwar nur als Schauplatz der wunderbaren Speisung. Es handelt sich aber hier, wie bereits S. 103 bemerkt worden ist, um einen Abschnitt, der in dem Original des johanneischen Evangeliums nicht gestanden hat. Wanderungen Jesu durch die Dekapolis, Syrien und Phönikien kennt das Evangelium nicht. Eben sowenig berichtet es von einem Herandrängen der Bevölkerung dieser Landschaften zu Jesus. Das johanneische Gegenstück zu der Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum, die Heilung des Sohnes des Königlichen 4, 46–54, spricht von diesem als einem Juden. Die einzige Nachricht von einer Begegnung Jesu mit den Heiden ist die von dem Besuch der Hellenen in Jerusalem kurz vor Jesu Tode 12, 20 ff. Es ist ein besonders charakteristisches Zeichen für die Ungeneigntheit, bei der kritischen Beurteilung des vierten Evangeliums den Maßstab anzulegen, den man für die Synoptiker gebraucht, wenn man in dieser Szene ein Zeichen davon erkennt, daß der geschichtliche Standpunkt für die Darstellung des Lebens Jesu völlig verlassen sei. Das Kommen der Hellenen nach Jerusalem, um bei dem Feste anzubeten, dürfte doch nach den Bemerkungen auf S. 78 absolut unanstößig sein. Daß nach dem, was die Synoptiker berichten von dem in die heidnischen Länder gedungenen Ruf von Jesus und der Aufregung, in die beim Einzug Jesu ganz Jerusalem versetzt worden war, heidnische Festpilger den Wunsch empfanden, mit Jesus bekannt zu werden, und daß sie sich deshalb an einen der Jünger Jesu gewandt, ist so selbstverständlich, daß darüber kein Wort weiter zu verlieren ist. Es würde auch nicht verwunderlich sein, wenn Jesus sich mit den Hellenen in ein Gespräch eingelassen hätte und darin denjenigen Universalismus seiner Gesinnung ausgesprochen hätte, den wir aus der Untersuchung über die Synoptiker kennen gelernt haben. Aber von alledem wird nichts berichtet. Aus dem nicht leicht zu deutenden Abschnitt V. 23–33 scheint soviel hervorzugehen, daß Jesus sich jetzt nicht weiter mit den Hellenen eingelassen hat. Schwarz und Wellhausen betonen mit Recht, daß auch die Worte Jesu von V. 23 an nichts mit den Griechen zu tun haben; und so wird auch in dem Ausspruch V. 32 „wenn

ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen“, das πάντας sich nicht auf die Heidenbekehrung nach Jesu Tode beziehen.

Das gleiche gilt von dem hohepriesterlichen Gebet. Bei dem Blick, den Jesus hier in die Zukunft wirft, sollte man erwarten, daß er auch der Errettung der Heiden Erwähnung täte; aber davon ist höchstens indirekt die Rede. Die an Matth. 28, 18; 11, 27, Luk. 10, 22 erinnernde Wendung Joh. 17, 2: ἕδωκα αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, weist ebenso wenig über die Grenzen Israels hinaus, wie das, was V. 18 von der Sendung der Jünger in die Welt und V. 20 von den durch ihre Predigt gläubig werdenden gesagt wird. Daß dabei der Gedanke an die Heiden nicht ausgeschlossen werden soll, ist ebenso selbstverständlich wie bei dem Worte des Auferstandenen an die mit heiligem Geiste ausgesandten Apostel 20, 21. Das gilt von allen verwandten Stellen wie 12, 20. 46; 18, 37 usw. Den Universalismus Jesu, wie ihn die Synoptiker vertreten, bietet auch das 4. Evangelium. Aber es ist unrichtig, wenn man behauptet, die Erscheinung Jesu sei aus dem Mutterboden des Judentums losgelöst und auf den Schauplatz der Menschheit gestellt worden. Bei richtiger Deutung der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι wird man vielmehr behaupten dürfen, daß das 4. Evangelium Gedanken über den Ausschluß Israels vom Heil, wie sie bei Matthäus vorliegen, nicht kennt.

Es ist unrichtig, wenigstens beim Blick auf diejenigen Partien des Evangeliums, die der Grundchrift angehören, wenn man behauptet, die allgemeine Ausdrucksweise bei Johannes: κόσμος, ἄνθρωποι, zeige, daß dieser Schriftsteller längst den Gegensatz von Juden und Heiden hinter sich liegen habe, und wenn man dafür besonders den Eingang des Evangeliums anruft. Von den Ausführungen des Prologs abgesehen, über dessen Bedeutung für die historischen Partien des Evangeliums hier in Kürze nicht gehandelt werden kann, redet Johannes der Täufer ausdrücklich über die Offenbarung Jesu in Israel 1, 31. Der diesem Worte vorausgehende Satz V. 29 von dem ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ὁ αἰῶν τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου ist eine spätere Umgestaltung der parallelen Äußerung V. 36: ἴδε ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, die gar keine Beziehung zur Menschheit hat, sondern, wie ich eingehend dargelegt habe,¹ ein Hinweis auf den Messias Israels ist. Einzig als solcher wird Jesus bezeichnet von den Johannesjüngern, die sich ihm zugesellen; vgl. 1, 42. 46. 50. Und von diesem Volk der Juden, als dessen Messias Jesus sich selbst bezeichnet 4, 25 f., heißt es 4, 22, daß von ihm das Heil komme. So ist es unmöglich, daß wir auf Grund der Resultate unsrer Untersuchung der Synoptiker in dem 4. Evangelium eine wesentliche Alteration der Gedanken Jesu über die Heidenmission finden könnten.

¹) Streitfragen der Geschichte Jesu S. 194 ff.

Sechstes Kapitel.

Abschluß und praktische Folgerungen.

Wir stehen am Ende der Untersuchung und fassen zunächst ihre Resultate noch einmal zusammen.

In direktem Gegensatze zu Harnacks Urteil, daß die Heidenmission nicht in Jesu Horizonte gelegen habe, begnüge ich mich nicht mit der Meinung, daß er sie seinen Jüngern nach seiner Auferstehung ans Herz gelegt, sondern daß diese Aufgabe von Anfang an vor seiner Seele gestanden und daß er ihr nicht bloß nicht ausgewichen sei, wenn ihm Heiden in den Weg traten, sondern diese auch aufgesucht habe durch Reisen in ihre Gebiete. So kann man von Jesus geradezu als vom ersten christlichen Missionar sprechen, der nicht bloß durch seinen „intensiven Universalismus“ den Grund zur christlichen Heidenmission gelegt hat, sondern dessen Tätigkeit ihren Beginn bedeutet. Unsere Missionare, die zu den Heiden mit der Predigt vom Reiche Gottes kommen, folgen damit nicht bloß einem Befehl Jesu und erfüllen ein Vermächtnis, das er bei seinem Scheiden von dieser Erde seinen Jüngern hinterlassen, sondern gehen in seinen Fußstapfen und arbeiten an der Erfüllung der messianischen Hoffnung, die er selbst ihrer Vollendung entgegengeführt hat.

Dieses Urteil ist keineswegs zustande gekommen unter Verleugnung der kritischen Schwierigkeiten, die sich ihm in der Evangelienliteratur entgegenstellen. Es ist zuzugestehen, daß die Schriften, auf die man sich in erster Linie als die sichersten Quellen für das Leben Jesu zu berufen pflegt, die beiden ersten Evangelien, Worte Jesu berichten über die Berufung der Heiden, die Verbreitung des Evangeliums über die ganze Welt, die Verdrängung der Juden durch die Heiden usw., in denen man nur eine Umdeutung von Reden Jesu sehen kann, die ursprünglich nicht hinausreichten über den Rahmen seiner nächsten Tätigkeit an Israel. Wäre uns nicht im dritten Evangelium eine Überlieferung der Reden Jesu erhalten, die vielfach die Zeichen höheren Altertums an sich trägt, so würde es schwierig sein, zu konstatieren, wie weit die spätere Zeit ihre Gedanken und Erfahrungen in die Reden Jesu hineingelegt hat.

Die Abstriche, die sich die Überlieferung über Jesu Stellung zur Heidenmission gefallen lassen muß, wenn wir sie nicht nach einer vorgefaßten Ansicht, sondern nach dem mit der dreifachen synoptischen Überlieferung gegebenen Maßstabe kritisch untersuchen, führen nun aber keineswegs zu dem Resultate, daß Jesus überhaupt keine Stellung genommen habe zur Heidenmission. Zu einem solchen Schluß könnten gewisse Stellen des Matthäusevangeliums verleiten, in denen Jesus den Standpunkt einzunehmen scheint, daß er sich lediglich für das jüdische Volk bestimmt ansehe. Auch hier ist es wieder nicht eine vorgefaßte Meinung, die auf den rechten Weg weist, sondern der Vergleich der verschiedenen Überlieferungsformen miteinander. Die für viele Forscher maßgebende Überlieferung der Geschichte vom kananäischen Weibe durch Matthäus kann gegenüber dem Parallelbericht bei Markus sich nicht als die ältere beweisen. Der hier von Jesus eingenommene Standpunkt eines schroffen jüdischen Partikularismus fehlt in dem Markusberichte völlig, bei dem es sich überhaupt nicht um das Verhältnis von Juden und Heiden handelt, sondern im Gegenteil um Jesus als Missionar im heidnischen Gebiete. Von hier aus erhalten dann auch andere Stellen, in denen man den gleichen Partikularismus fand, eine andere Beleuchtung: die Bestimmung der Zwölfe für Israel schließt die Verwendung anderer Gehilfen Jesu für samaritanisches und heidnisches Gebiet nicht aus.

Um zu einem sicheren Urteil über Jesu Stellung zur Heidenmission zu gelangen, zeigt sich nun freilich der sogenannte Missionsbefehl des Auferstandenen ganz ungeeignet. In seinen verschiedenen Formen bei Matthäus, Markus und Lukas kann man die Überlieferung der synoptischen Grundschrift nicht erkennen. Die eigentümlichste Form desselben, die bei Matthäus, zeigt nun aber Spuren, die auf die Vermutung führen, daß man es hier zu tun hat mit Worten Jesu, die zurückweisen in sein Leben vor Tod und Auferstehung, und hier allein wird man hoffen dürfen, einen sicheren Einblick in Jesu Stellung zur Heidenmission gewinnen zu können.

Vor aller Untersuchung steht fest, daß Heidenmission nicht ein von Jesus neugefaßter Gedanke war, sondern eine reiche, die ganze Welt umspannende Tätigkeit des Judentums seiner Zeit bedeutete. Diese ging hervor aus demselben Glauben an die Heilsoffenbarung Gottes in Israel und dessen messianische Zukunft, der in Jesus lebte und dessen Energie bei ihm nicht weniger als bei den Frommen seines Volkes auf Ausdehnung und Gewinnung der Fernstehenden drängen mußte. Die Stellung, die Jesus zu der Karikatur des Judentums im pharisäischen Schriftgelehrtentum einnahm, mußte er selbstverständlich auch zu dessen Proselytenmachen innehalten. Aber damit wendete er sich nicht von der Heidenmission überhaupt ab. Im Gegenteil, seine Gedanken von der Innerlichkeit des religiösen Lebens, von

der jedes Gesetzeswesen ausschließenden Herzenfrömmigkeit mußten die Grenzen der Nationalität niederlegen und die Bestimmung der Menschheit zum Heile zur notwendigen Folge haben. Es ist ganz undenkbar, daß Jesus diese Gedanken nicht irgendwie in die Tat überseht haben sollte. Er befand sich nicht in der Lage des modernen europäischen Missionars, der erst weite Reisen zu unternehmen hat, um zu den Heiden zu gelangen, sondern war in einem Lande aufgewachsen, in dem sich jüdische und heidnische Bevölkerung mischte. Die Wirkung, die sein öffentliches Auftreten als Prediger und Wundertäter ausübte, machte vor den Heiden nicht Halt und blieb nicht gefangen in den Grenzen der vorwiegend jüdischen Landschaften. Unter den ihn umgebenden Massen waren große Prozente heidnischer Bevölkerung, und er selbst hatte keinen Grund, heidnische Landschaften zu meiden, in denen ja überall die jüdische Diaspora ihre Niederlassungen hatte, von denen religiös-sittliche Einwirkungen auf das Heidentum ausgingen. Wie lange Zeit und wie weit hin sich diese Wirksamkeit Jesu ausgedehnt hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. Daß sein Volk für ihn in erster Linie stand, versteht sich von selbst. Aber nirgends finden wir seinen Heilandsdrang eingeengt durch die pädagogische Erwägung, daß er erst sein Volk gewinnen müsse, ehe er mit Erfolg seinen Blick auf die Heiden richten könne, oder gar durch die dogmatische Überlegung, daß die Predigt vom Heil erst dann den Heiden gebracht werden dürfe, wenn sie durch seinen Tod und Auferstehung ihren Abschluß gefunden habe.

So begann er selbst vor seinem Tode durch Predigt und Taufe ein Werk in Israel und unter den Heiden, zu dem er seine Anhänger als Helfer heranzog, und das zu Ende zu führen er ihnen überließ, als er selbst durch Tod und Auferstehung sein Werk abschloß.

Diesen Sachverhalt erkennt man mit vollkommener Deutlichkeit auch aus der Überlieferung des vierten Evangeliums, obwohl sich mit dem Grundstock der Schrift allerlei Elemente einer späteren Zeit verbunden haben.

Dagegen scheint die Geschichte der apostolischen Heidenmission, wie sie aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen erhellt, nach mancher Gelehrten Meinung auf eine andere Stellung Jesu zur Heidenmission zurückzuweisen, die als eine Neuschöpfung des Apostels Paulus dastehe, deren Recht er erst in erbittertem Kampfe mit den unmittelbaren Jüngern Jesu erstritten habe. Man gewinnt diese Anschauung von einer gewissen Betrachtung des sogenannten Apostelkonzils aus, wonach Paulus dort die Ansprüche der partikularistischen Urapostel zurückgeschlagen.

Aber diese Ansprüche, wenn sie wirklich so gestellt wurden, wie es mancherorts angenommen wird, gingen doch ebensowenig wie bei den Pharisäern, deren Missionsmethode Jesus bekämpfte, nicht auf Ausschluß

der Heiden vom Heil, sondern auf die Forderung der Beibehaltung des mosaischen Gesetzes bei denen, die durch Glauben an Jesus als den Christ sich der Gemeinde des Heiles anschließen wollten. Also nicht die Heidenmission überhaupt stand in Diskussion, sondern das Maß der Forderungen, die an diejenigen zu stellen wären, die durch die Taufe in die Gemeinde Jesu aufgenommen zu werden begehrten: Die Urapostel begehrten Annahme des ganzen Gesetzes, Paulus forderte die Freiheit davon. Von hier aus könnte man nun mit scheinbarem Rechte zu dem Schluß gelangen, daß ersteres die Stellung Jesu gewesen wäre. Die Urapostel repräsentierten eben doch die unmittelbar auf Jesus zurückgehende Tradition, während von Paulus eine direkte Berührung mit Jesus während seiner irdischen Tätigkeit nicht nachgewiesen werden kann. Ja, man pflegt, besonders unter dem Eindruck der Wredeschen Ausführungen über Paulus, zu betonen, daß mit diesem eine völlig neue, von der Ansicht Jesu unabhängige Vorstellung vom Christentum aufgetreten sei.

Diese Anschauung ist nach verschiedenen Seiten hin völlig unhaltbar. Zunächst insofern, als das Heidenchristentum zu einer Schöpfung des Paulus gemacht wird. An der Spitze derjenigen, die zuerst gesetzesfreie Heidenchristengemeinden organisiert haben, steht nicht Paulus, sondern Barnabas, dessen Name uns bereits im ersten Stadium der apostolischen Gemeinde in Jerusalem begegnet; vgl. Act. 4, 36. Bei ihm und seinen Genossen liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß sie nicht in persönlicher Beziehung zu Jesus gewesen und seine Praxis fortgeführt hätten. Er war Kyprier, also wie Paulus ein Jude aus der Diaspora, und mithin von Haus aus mehr darauf angewiesen, einen *modus vivendi* mit den frommen, Gott suchenden Heiden zu gewinnen, als die dem palästinenfischen Judentume angehörigen Urapostel, die Jesus selbst auf die ausschließliche Arbeit in Israel hingewiesen hatte. Eben dadurch war die Möglichkeit eines gesetzesfreien Heidenchristentums zunächst nicht in das Gesichtsfeld ihrer Praxis getreten: Grund genug, um begreiflich zu finden, wie sie der Tätigkeit des Barnabas und seiner Genossen mit Bedenken entgegensetzen konnten.

Das wird sich um so leichter verstehen, als sie ja im Verhalten Jesu den Heiden gegenüber hierfür keine Parallele hatten. Jesu Beeinflussung der Heiden erstreckte sich, soweit wir sehen können, nicht auf ihre Sammlung zu festen Gemeinden, sondern auf Änderung ihrer Gesinnung durch seine Predigt und seine Heilstaten. Er streute als ein guter Säemann den Samen aus und überließ die Wirkung Gott, wie er es im Gleichnis von der wachsenden Saat zur Darstellung gebracht hat. Die Fragen der Tischgemeinschaft berührte seine Praxis wohl; aber es handelte sich dabei nicht um eine feste Ordnung, sondern um ein von Fall zu Fall sich bestimmendes

Verhalten. Der Mann, der mit großem Gleichmut den pharisäischen Vorwurf auf sich nahm: „Dieser nimmt die Sünder an und ißt mit ihnen“, hat sich vor der Einkehr in ein heidnisches Haus und der äußerlichen Verunreinigung nicht gefürchtet. Aber gerade sein jeder statutarischen Regelung widerstrebendes Verhalten macht es begreiflich, daß unter seinen Jüngern nach seinem Heimgang eine so verschiedene Praxis sich entwickeln konnte.

Die einen wie die andern konnten sich auf ihn berufen; auch die Urapostel. Denn wenn ihnen auch bekannt war, daß Jesus sich als ein Gegner der pharisäischen Peinlichkeit und Äußerlichkeit in der Erfüllung des Gesetzes gezeigt hatte, so war doch von da bis zu einem Abtun des Gesetzes noch ein weiter Weg. Unsere Quellen geben uns kein Recht zu der Annahme, daß sich Jesus daran gemacht habe, das Gesetz aufzulösen, die Beschneidung und die Opfer als überlebt hinzustellen. Er zeigt sich durchaus als ein korrekter Israelit, dessen Freiheit dem Gesetz gegenüber nur den Sinn hat, Geist und Absicht des göttlichen Gebotes menschlicher Entleerung gegenüber sicherzustellen. Daraus konnte sich für diejenigen seiner Jünger, die sich durch sein Gebot für die Arbeit an Israel verpflichtet wußten, keine Anregung ergeben, über das Verhältnis der verschiedenen Stufen der $\varphi\omicron\beta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\nu$ zu dem messianischen Heile nachzuspinnen. Wenn die Juden der Annahme des Monotheismus und die Verpflichtung auf einen kleinen Kreis der mosaischen Gebote ansahen als die Voraussetzung für eine, irgendwie begrenzte Teilnahme am messianischen Heile, so blieb für die Urapostel doch als selbstverständliche Forderung bestehen, daß die Israeliten das Gesetz Gottes, das sie mit der Beschneidung aufgenommen hatten, nicht wegwarfen, und daß das Volljudentum unter allen Umständen einen Vorzug besitze vor den Kreisen derer, die sich ihm in loserer Weise anschlossen. Hierin brauchten sie sich keinesfalls als von Jesu Geist abgefallen beurteilen lassen. Die Freiheit und Innerlichkeit der Stellung zu Gott brauchte darunter nicht Not zu leiden. Und von hier aus ist es auch sehr begreiflich, daß es ihnen schwer wurde, einen Ausgleich mit denen zu finden, die für die von ihnen zu gewinnenden Heiden auf den Vorzug des Volljuden, die Annahme des ganzen Gesetzes, verzichteten; daß sie nicht sofort erkannten, inwiefern auch diese sich auf einem Wege befanden, der von Jesus eingeschlagen war — um so mehr, als das Heidenchristentum sich dadurch von den unteren Stufen des jüdischen Proselytentums unterschied, daß es den Anspruch erhob, in Rücksicht auf das Heil dem Volljudentum gleichwertig zu sein. In diesem Anspruch, der wohl in der Konsequenz der Gesinnung Jesu lag, aber bei der Eigentümlichkeit seiner Praxis noch keine Gelegenheit gehabt hatte, in voller Schärfe hervorzutreten, lag der Grund des Streites zwischen dem Heidenchristentum

und Judenchristentum, der von letzterem um so leidenschaftlicher geführt wurde, je weniger die unmittelbaren Wirkungen der Person Jesu spürbar blieben, und je mehr die pharisäische Richtung, wie sie durch Jakobus den Gerechten repräsentiert war, zur Herrschaft gelangte.

Eines weiteren Eingehens auf die Bewegungen des apostolischen Zeitalters bedarf es nicht, um festzustellen, daß die von uns gewonnenen Resultate in bezug auf Jesu Stellung zur Heidenmission durch die urapostolische Praxis nicht wieder wankend gemacht werden können.

Steht nun aber Jesus selbst da als erster Missionar des Christentums, so hat die Missionspraxis der Gegenwart wohl allen Grund, sich an seiner Person und Tätigkeit zu orientieren und nicht bloß einseitig auf Paulus als das Vorbild des christlichen Missionars hinzuweisen.

Gegenüber der rastlosen, die Welt umspannenden Tätigkeit des Paulus, der in staunenswerter Anpassungsfähigkeit allen alles wurde und so von Juden und Judenchristen als gefährlicher Verleugner der väterlichen Religion verfolgt wurde, der Heimat und Vaterland preisgab, um überall für Jesus Jünger zu werben, steht Jesus da als ein Baum, der tief im Erdreich des eigenen Volkes wurzelt, aber seine Zweige immer weiter ausbreitet, so daß auch die Heiden in seinem Schatten wohnen können. Wie in vielen Punkten, so zeigt sich auch in der Frage der Mission bei Jesus im Gegensatz zu dem unruhigen, nervösen Paulus, die ruhige Kraft, die unsrer in Vielgeschäftigkeit sich zersplitternden kirchlichen Gegenwart vor allem zu wünschen wäre.

Das Schwerkewicht der Tätigkeit Jesu fällt in die Arbeit am eigenen Volk. Somit ist es nach jeder Seite hin schief, was der Hamburger Hauptpastor Erdmann Neumeister in seinem bekannten polemischen Verse aussprach:

Vor Zeiten hieß es wohl: geh' hin alle Welt;
Jetzt aber: bleib allda, wohin dich Gott gestellt.

Jesus verkörpert in sich jenen Typus der Missionstätigkeit, der nicht je ferner je lieber wirkt, sondern die ganze Kraft dem eigenen Volke zuwendet. Im Jubiläumsjahre Wicherns ist es wohl erlaubt, in einer wissenschaftlichen Untersuchung darauf hinzuweisen, daß Jesus insofern das Vorbild für die Tätigkeit der inneren Mission ist. Aber dabei ist er fern von dem Doktrinarismus Neumeisters und so mancher Gegner der Heidenmission, die zum Überdruß die abgedroschene Phrase wiederholen, daß man an die Heiden erst denken solle, wenn daheim alles in guten Stand gebracht sei. So gewiß es ist, daß die Wirkung, die von der Christenheit auf die Heiden ausgeht, in dem Maße kraftvoll ist, als in den alten Kirchen das Leben des Glaubens und der Liebe stark und rein ist, so unnatürlich ist es, zu warten, bis dieser Erfolg erzielt ist, und bis dahin das Heidentum

sich selbst zu überlassen. Es ist eine für die Missionspraxis verhängnisvolle Deutung, wenn man glaubte, Jesus selbst so verstehen zu müssen, daß er mit der Beeinflussung der Heiden habe warten wollen, bis er seine Arbeit in Israel zu einem gewissen Abschluß gebracht habe. Er hat zu gleicher Zeit auf beide eingewirkt, auf Juden und Heiden und dabei gezeigt, wie die Erfahrungen an letzteren der Arbeit an jenen zugute kommen, wie zwischen diesen Tätigkeiten eine Wechselwirkung gegenseitiger Befruchtung bestehen wird. Die Perikope vom Hauptmann von Kapernaum zeigt das aufs deutlichste: der Glaube des Heiden dient den Juden zur Beschämung.

Das Festgewurzelte Jesu in dem Boden seines Volkes bedeutet bei ihm, wie wir nachgewiesen haben, das Gegenteil von jeder engherzigen Einseitigkeit, die einer frischen und freien Entwicklung hemmend im Wege steht. Um das in voller Schärfe zu erkennen, halte man nur einen Augenblick die Bilder von Jesus und Jakobus dem Gerechten nebeneinander: bei diesem scharfe Ausprägung einer Form, die einer weiteren gesunden Entwicklung nicht mehr fähig ist; bei diesem eine von jedem revolutionären Triebe ferne konservative Grundgesinnung, in deren Schoße die Möglichkeit zu den verschiedensten Entwicklungen, auch zu solchen, die einander direkt widersprechen, beschlossen liegt. Die Innerlichkeit der Religion Jesu gibt seinem missionarischen Wirken den freilassenden Charakter, den ihr das spätere Judentum genommen hat. Eben damit liegen in ihr, obwohl sie nur auf dem Boden des jüdischen Landes und der benachbarten Gebiete ausgeführt worden ist, die Keime zur Weltmission, mit der Mannigfaltigkeit der von ihr beschlossenen Volkseigentümlichkeiten und besonderen kirchlichen Ausprägungen. Von hier aus führt eine direkte Verbindungslinie zu Paulus und dessen Universalismus.

Die Aufgaben, die der Mission der Gegenwart daraus erwachsen und als solche auch immer klarer erkannt werden, liegen auf der Hand: Warnung vor voreiliger Übertragung der Form des europäischen Christentums in die Heidenländer! Auch hier wird es gelten: je tiefer man selbst im eigenen Volkstum wurzelt und sich klar ist über Grund und Notwendigkeit von dessen Gestaltung, um so freier wird man der Bildung der christlichen Form unter neuen nationalen und kulturellen Voraussetzungen gegenüberstehen. Ob damit auch einer Mannigfaltigkeit des Christentums Raum gelassen wird, bei der es nicht an scharfen Zusammenstößen seiner verschiedenen Formen fehlen kann: das ist das Los jeder kraftvollen und gesunden geschichtlichen Entwicklung. Was das Christentum der Vergangenheit durchgemacht hat, durchmachen mußte, ohne in Trümmer zu gehen, muß man ihm auch für die Zukunft zutrauen. Der tiefe Optimismus Jesu bei allem nüchternen Wirklichkeitssinne, wie er für das Missionsgebiet besonders charakteristisch in seinen Ackergelehrnissen uns entgegentritt, be-

ruht auf seinem ungebrochenen Glauben an das Kommen des Reiches Gottes und den Sieg seiner Sache. Dieser Glaube gibt seinem Wirken die Zuversicht, Ruhe und Kraft einer höheren Welt. Ohne sie kann das riesige Werk der Weltmission mit Erfolg nicht getrieben werden. Die Jünger, die er hineinzog als Mitarbeiter in sein Werk, empfangen von ihm mehr als den Inhalt ihrer Predigt, die Kraft und Klarheit der von ihnen angeschauten Person ihres Herren. Gleiches Anschauen tut uns not. Möchte das durch die Untersuchungen dieser Schrift denen, die danach verlangen, etwas erleichtert worden sein.

Der Konfirmanden- und der Religionsunterricht in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Von Senior Prof. D. W. Bornemann. Geh. M. 1.80.

Die Predigt im 19. Jahrhundert. Von Prof. D. Paul Drews. Kritische Bemerkungen und praktische Winke. M. 1.—.

Jesus Christus und die soziale Frage. Von Prof. Francis G. Peabody. Geh. M. 5.—, in Leinen geb. M. 6.—.

Jesus Christus und der christliche Charakter. Von Prof. Francis G. Peabody. Geh. M. 4.—, in Leinen geb. M. 5.—.

Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen. Hrsg. u. übers. von Prof. D. E. Preuschen. 2. umgearbeitete und erweiterte Auflage. Geh. M. 4.40, in Leinen geb. M. 5.20.

Offenbarung und Wunder. Von Prof. D. W. Herrmann. M. 1.40.

Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Von Prof. W. B. Smith. Mit einem Vorworte von Prof. Paul Wilh. Schmiedel. M. 4.—, in Leinen geb. M. 5.—.

Luther in den Wandlungen seiner Kirche. Von Privatdozent Lic. Horst Stephan. Geh. M. 2.60, in Leinen geb. M. 3.50.

Die christliche Demut. Von Prof. D. Karl Thieme. Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik. I. Hälfte: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus. M. 5.60.

Studien zur praktischen Theologie

herausgegeben von C. Clemen (Bonn), K. Eger (Friedberg) und M. Schian (Gießen).

Zur Reform der praktischen Theologie. Von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen. (I. Band 1. Heft) M. 1.80.

Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche. Von Prof. D. Karl Eger. Besteht die derzeitige theologisch-wissenschaftliche Vorbildung zum volksskirchlichen Pfarramt zu Recht, und ist sie ausreichend? (I. Band 2. Heft) M. 1.70.

Die Eigenart der amerikanischen Predigt. Von Pastor Hans Haupt. (I. Band 3. Heft) M. 1.20.

Die evangelische Kirchgemeinde. Von Prof. D. Martin Schian. (I. Band 4. Heft) M. 2.70.

Kirche und Sozialdemokratie. Von Pastor Georg Liebster. (II. Band 1. Heft) M. 3.20.

Probleme der Gefangenenseelsorge und Entlassenenfürsorge. Von Konsistorialrat Dr. G. von Rohden. (II. Band 2. Heft) M. 3.60.

Die Evangelisationsarbeit der belgischen Missionskirche. Von Pastor Georg Frize. (II. Band 3. Heft) M. 1.60.

Reden und Aufsätze von Adolf Harnack

Zweite Auflage

Geh. M. 10. — Zwei Bände in gediegener Ausstattung Geb. M. 12. —

Inhalt der Bände:

- I. Band 1. Abtlg.: Reden. — Legenden als Geschichtsquellen. — Sokrates und die alte Kirche. — Augustins Konfessionen. — Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. — Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung. — Philipp Melancthon. — August Neander. — 2. Abtlg.: Aufsätze. — Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort. — Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum. — Als die Zeit erfüllt war. Der Heiland. — Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte.
- II. Band 1. Abtlg.: Reden. — Das Christentum und die Geschichte. — Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche. — Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungstrebens. — Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission. — Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. — Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, nebst einem Nachwort. — Die königlich preussische Akademie der Wissenschaften. — 2. Abtlg.: Aufsätze. — The present state of research in early church history. — Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments. — Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen. — Das Testament Leos XIII. — Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte. — Der evangelisch-soziale Kongreß zu Berlin. — Ritschl und seine Schule. — Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes.

Prof. Lic. Dr. **Paulus** Sein Leben
Carl Clemen: und Wirken

2 Bände in Groß-Oktavformat. 772 Seiten. 1904.

I. Teil.

Untersuchung (Voraussetzungen, Quellen und Chronologie).
Geheftet 8 Mark, gebunden 9 Mark.

II. Teil.

Darstellung. Mit einer Karte der Missionsreisen des Apostels.
Geheftet 5 Mark, gebunden 6 Mark.

Beide Teile in einem eleganten Halbfranzband M. 15.50.

Soeben ist erschienen: **Religionsgeschichtliche Erklärung
des Neuen Testaments.** Von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen.

Gr. 8°. 312 S. u. 12 Abb. auf 2 Tafeln. Geh. M. 10. —, geb. M. 11. —.

===== Näheres enthält der beigegefügte Prospekt. =====

BT590.E8 S65

Spitta, Friedrich, 1852-1924.
Jesus und die Heidenmission.

BT Spitta, Friedrich, 1852-1924.
590 Jesus und die Heidenmission. Giessen, A.
E8 Töpelmann, 1909.
S65 viii, 116p. 23cm.

1. Jesus Christ--Evangelistic methods. 2.
Missions--Biblical teaching. I. Title

AB189

CCSC/mmb

